Introduzione

Già dal baccellierato in teologia il mio interesse di studio si era concentrato sulla Eucaristia nella dottrina di s. Tommaso d'Aquino; andando avanti negli studi per giungere alla licenza in teologia morale tale interesse si è accresciuto considerando anche che il Magistero attuale mette in grande rilievo l'importanza dell'Eucaristia come Fonte e Culmine della vita cristiana[1] e che lo stesso Magistero raccomanda s. Tommaso come Dottore della Chiesa da seguire in modo particolare nello studio della teologia e della filosofia[2]. Unitamente a questo interesse di studio si andava sviluppando un interesse spirituale in me riguardo all'Eucaristia; anche la

[1]Cfr. CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de Presbyterorum ministerio et vita, *Presbyterorum Ordinis,* n.5, AAS 58 (1966), 998; CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica, *Lumen Gentium,* n. 11, AAS 57 (1965), 15; *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli Papae II promulgatus,* AAS 75 (1983), can.897. *Catechismus Ecclesiae Catholicae,* LEV, Città del Vaticano, 1997 nn. 1324-1327; Conferenza Episcopale Italiana, *Rito della Comunione fuori della Messa e Culto eucaristico*,edizione italiana 1979, n. 23. " "L'Eucaristia, che incessantemente ripresenta tra gli uominiil mistero pasquale di Cristo, è fonte di ogni grazia e della remissione dei peccati." Suquesto punto è indicativo anche il: *Catechismus romanus seu Catechismus / ex decreto Concilii Tridentiniad parochos Pii Quinti... iussu editus,* n. 2308, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana; Pamplona : Ed. Universidad de Navarra, 1989, che afferma "Hoc vero aliqua ex parteita assequentur, si omnium sacramentorum vi atque natura patefacta, Eucharistiam fonti, cetera rivus compararent. Vere enim ac necessario fons omnium gratiarum dicenda est, cum fontem ipsum caelestium charismatum et donorum, omniumque sacramentorum auctorem Christum Dominum admirabili modo in se contineat, a quo, tamquam a fonte, ad alia sacramenta quidquid boni et perfectionis habent, derivatur. Ex hoc igitur divinae gratiae amplissimamunera quae nobis hoc sacramento impertiuntur, facile colligi poterunt."

[2]Cfr.Concilium Vaticanum II, Decr. *Optatam Totius* 16, AAS 58 (1966) 723.Cfr.anche PIO XII, *Discorso agli Alunni dei Seminari*, 24 giugno 1939: AAS 31 (1939), p. 247: "L'impegno... nel cercare e diffondere la verità non è soppresso dalla raccomandazione per la dottrina di S. Tommaso, ma piuttosto viene incoraggiato e diretto con sicurezza". PAOLO VI, *Discorso pronunciato nella Pont. Univ. Gregoriana*, 12 marzo 1964: AAS 56 (1964), p. 365: "(I docenti)... ascoltino con riverenza la voce dei Dottori della Chiesa, tra i quali il Santo Aquinate ha un posto preminente; è tanto grande infatti la forza dell'ingegno del Dottore Angelico, tanto sincero l'amore alla verità e la sapienza nell'investigare, spiegare e raggruppare secondo uno schema appropriato le verità più alte, che la sua dottrina è uno strumento efficacissimo non solo per mettere al sicuro i fondamenti della Fede, ma anche per ricavare utilmente e fiduciosamente frutti di sano progresso".Cfr.Paolo VI *Discorso davanti al VI Congresso Internazionale Tomistico*, 10 sett. 1965: AAS 57 (1965), pp. 788-792.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

mia vita spirituale, infatti, grazie ad efficaci letture di opere di altri santi, si andava concentrando sempre più sul Mistero Eucaristico come momento più importante e decisivo di santificazione, e poiché lo studio della teologia deve aiutare la santificazione di chi lo realizza, ho pensato che sarebbe stato molto interessante ed efficace, al fine di conseguire il dottorato in teologia morale, dedicarmi allo studio dell'Eucaristia in quanto Fonte e Culmine cioè in quanto Causa della vita morale cristiana nella dottrina tomista, così da poter approfondire la mia conoscenza del Mistero Eucaristico e la mia unione a Cristo attraverso questo stesso Mistero. Preciso subito che affermare la causalità dell'Eucaristia sulla vita morale è lo stesso che affermare che questo Sacramento è Fonte e Culmine della stessa vita perché tale causalità ci fa partecipare a Cristo che è Fonte e Culmine di ogni perfezione e per tale causalità viene in noi la vita spirituale soprannaturale e la sua perfezione.

Dovendo prepararmi al sacerdozio e sapendo che l'opera principale del sacerdote è la celebrazione della s. Messa, ho ritenuto importante approfondirmi in questo tema della causalità dell'Eucaristia sulla vita cristiana, precisamente per poter vivere in pienezza il mio sacerdozio e per attrarre, attraverso tale sacerdozio, molte anime alla pienezza della vita cristiana che sgorga dall'Eucaristia.

Dunque il tema si presenta estremamente interessante per me ma anche per la Chiesa che appunto trae la sua vita dall'Eucaristia; le affermazioni del Concilio Vaticano II e più generalmente del Magistero a riguardo hanno suscitato vivo interesse tra i moralisti[3]. Nessuno, tuttavia, per quanto mi consta, aveva tentato di svolgere un approfondimento della dottrina di s. Tommaso (Dottore Comune della Chiesa e Dottore Eucaristico) su questo tema, perciò ho pensato di colmare tale lacuna.

L'interesse del tema mi pare che si imponga anche in relazione alla situazione culturale e spirituale dei nostri tempi; mentre infatti si diffonde il relativismo, sulla scorta del materialismo ateo che si è sviluppato soprattutto nel secolo scorso, mentre nuove religioni si diffondono, mentre anche la

[3]Cfr.S. PINCKAERS, "Corpo di Cristo per la vita del mondo", in L. Melina, P. Zanor (ed.) *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiologiche della morale*, Roma 2000, 23-42; L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Roma 2001; id., "Actuar por el bien de la comunión" in MELINA, L.- NORIEGA, J.- PEREZ-SOBA, J.-J., *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y y perspectiva teológica de la moral*, Madrid 2001, 393-394.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

magia riprende forza sulla scorta di libri per ragazzi, mentre antiche religioni si vanno diffondendo in Europa determinando anche tra noi nuove frontiere dell'evangelizzazione, mentre in tante nazioni l'attività missionaria della Chiesa è impedita o frenata, occorre che la Chiesa più che mai si stringa intorno alla sua Colonna, all'Eucaristia che contiene Cristo Invincibile e Vittorioso Signore e che attua il suo Sacrificio Redentore e perciò occorre che la Chiesa più che mai si approfondisca nella conoscenza dell'Eucaristia e nell'amore reale e perfetto di questo Mistero; dall'Eucaristia, che è Causa di ogni grazia[4], la Chiesa, e quindi ciascuno di noi, trae la forza spirituale per affrontare le sfide e i combattimenti spirituali di questi tempi, perciò è dall'Eucaristia che la vera fede e la speranza vengono in noi rafforzate e perfezionate, è dall'Eucaristia che la nostra carità viene resa eroica e assimilata a quella di Cristo, è dall'Eucaristia che la sapienza di Cristo viene trasfusa in noi perché possiamo confutare, come ha fatto anche s. Tommaso, gli errori che si vanno diffondendo a livello filosofico e teologico e che allontanano dalla fede tante anime, è dall'Eucaristia che possiamo ricevere la vera conoscenza del Mistero della Pasqua così da attrarre molti a viverlo fino in fondo.

Un altro motivo di interesse per lo studio di questo argomento è stata la constatazione del diffondersi di una teologia morale che sviluppa una concezione della coscienza morale fondata su una dottrina errata, relativa all'autonomia della ragione, che misconosce la dimensione partecipativa della verità da Dio alla ragione e quindi alla coscienza morale dell'uomo in particolare attraverso la rivelazione e la grazia[5]; questa teologia è stata

---

[4] Conferenza Episcopale Italiana, *Rito della Comunione fuori della Messa e Culto eucaristico,* edizione italiana 1979, n. 23. " "L'Eucaristia, che incessantemente ripresenta tra gli uomini il mistero pasquale di Cristo, è fonte di ogni grazia e della remissione dei peccati."Su questo punto è indicativo : *Catechismus romanus seu Catechismus / ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti... iussu editus,* n. 2308, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana; Pamplona : Ed. Universidad de Navarra, 1989, che afferma "Hoc vero aliqua ex parte ita assequentur, si omnium sacramentorum vi atque natura patefacta, Eucharistiam fonti, cetera rivus compararent. Vere enim ac necessario fons omnium gratiarum dicenda est, cum fontem ipsum caelestium charismatum et donorum, omniumque sacramentorum auctorem Christum Dominum admirabili modo in se contineat, a quo, tamquam a fonte, ad alia sacramenta quidquid boni et perfectionis habent, derivatur. Ex hoc igitur divinae gratiae amplissima munera quae nobis hoc sacramento impertiuntur, facile colligi poterunt."

[5]Cfr. Ioannes Paulus II, Lett. Enc. *Veritatis splendor*, nn. 35ss e soprattutto nn.54 ss AAS 85 (1993) 1161-1162 ss .

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

condannata da Papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis Splendor*[6]. È evidente che una tale teologia non considera che la vita morale cristiana è partecipazione a Cristo Dio uomo, alle sue perfezioni soprannaturali, attraverso la s. Messa; l'Eucaristia, infatti, attua e significa precisamente la nostra unione a Cristo, la nostra partecipazione alle sue perfezioni, anche alla perfezione del suo giudizio morale e dunque alla sua coscienza morale, in questa linea l'Eucaristia realizza una soprannaturale unificazione dei giudizi di coscienza morale, specialmente su alcuni aspetti decisivi, dei veri credenti in Cristo. Tale unificazione, per volere di Cristo, si attua attraverso il Magistero dei Pastori della Chiesa e in particolare del Sommo Pontefice. Anche per superare questi errori teologici condannati dal Magistero supremo diventa estremamente importante elaborare una teologia morale che sviluppi in maniera profonda e sapiente la causalità santificante dell' Eucaristia sulle varie dimensioni della nostra vita morale e che la sviluppi nella luce della dottrina dei santi Dottori e in particolare nella luce della dottrina tomista che è la più raccomandata dai Pontefici.

Un ulteriore ragione che rende interessante lo studio di questo argomento sta nel fatto che la vita stessa di s. Tommaso e il suo insegnamento ci attirano a centrare la nostra esistenza nel Mistero Eucaristico per poter arrivare anche noi alle altezze della santità da lui raggiunta; le meraviglie di carità, di fede, di potenza apostolica che si sono realizzate nella vita del Dottore Angelico trovano certamente la loro Causa nell'Eucaristia di cui lui stesso era devotissimo[7] e le sue opere sono uno stimolo e un'invito per noi a fare come ha fatto lui, cioè a sviluppare la nostra vita spirituale cristiana nella potente luce e nell'ardente amore che ci viene dall'Eucaristia ….in questo senso possiamo dire che questo libro ci è stato "ispirato" da s. Tommaso proprio perché tanti possano seguirlo sulla strada della santità attraverso il Mistero Eucaristico.

Il metodo che ho utilizzato per realizzare questo mio lavoro è stato quello di esaminare a fondo le varie opere di s. Tommaso relative al Mistero dell'Eucaristia e di studiare i testi di vari autori tomisti su questo argomento: sono partito da alcuni articoli di autori tomisti[8] e dai testi della Summa

---

[6] Cfr. Ibid. nn. 36ss., 40 ss., 44 ss., e soprattutto nn. 54ss, in AAS 85 (1993) 1161-1162 ss.

[7] Si veda a riguardo quanto afferma J. P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di s. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, p. 384; R. SPIAZZI, *San Tommaso d'Aquino Biografia documentata.*, ESD. Bologna 1995, 281ss.

[8] SPRINGER, "De SS.mae Eucharistiae virtute atque necessitate", *Gregorianum* IX (1928), 119-139, 609ss; R. PIZZORNI, "De necessitate medii Eucharistiae ad salutem", *Divus*

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Theologiae, in particolare da *Summa Theologiae* III q. 79 a. 1 e da lì ho svolto una approfondita ricerca di testi simili o paralleli nelle varie opere di s. Tommaso. Particolarmente efficace è stata per me la scoperta di diversi testi di grande interesse, su questo tema, nei commenti di s. Tommaso al Vangelo di s. Giovanni e al Vangelo di s. Matteo. Il tema che ho affrontato, infatti, come ho potuto scoprire, è strettamente legato all' esegesi della S. Scrittura nel senso che ruota intorno all'interpretazione di vari testi evangelici che trattano della efficacia dell'Eucaristia; a questo riguardo appaiono di estrema importanza nella teologia di s. Tommaso i commentari dei Padri della Chiesa ai Vangeli, e particolarmente i commentari di s. Agostino d'Ippona e dei suoi seguaci, perché appunto attraverso un profondo studio di questi autori s. Tommaso è arrivato a fare le sue sapienti affermazioni; per questo ho pensato di sviluppare, proprio all'inizio della prima parte della tesi, una sintesi delle affermazioni di Dionigi Areopagita, di s. Ambrogio, di s. Giovanni Crisostomo, di s. Agostino e di s. Giovanni Damasceno (Dottori, alcuni, e Padri, tutti, della Chiesa) nonché di s. Alberto Magno e di s. Bonaventura da Bagnoregio (Dottori della Chiesa contemporanei di s. Tommaso) sul tema dell'Eucaristia come Fonte e Culmine della vita di grazia, ossia della causalità dell'Eucaristia sulla nostra vita spirituale.

Nell'esposizione del tema ho preferito utilizzare un duplice metodo: nella prima parte (interamente riprodotta in questa pubblicazione) ho preferito presentare ai lettori lo studio delle varie opere di s. Tommaso che trattano dell'Eucaristia come Causadella nostra vita di grazia, secondo il metodo cronologico, iniziando dalle opere della giovinezza del s. Dottore e concludendo con le ultime da lui scritte prima della morte, in questo modo il lettore attento potrà cogliere anche lo sviluppo del pensiero di s. Tommaso nel corso degli anni; nella seconda e terza parte (non riprodotta in questa pubblicazione) ho tirato le logiche conclusioni di quanto affermato nella prima parte e per fare questo mi sono servito soprattutto delle affermazioni che s. Tommaso fa nella *Summa Theologiae* e nella *Summa Contra Gentes*. Il motivo di questa differenza di metodo sta nel fatto che, mentre nella prima

---

Thomas (Piacenza) LII (1949), 3-40; E. SAURAS, "En que sentido depende de la Eucaristía la eficacia de los demás sacramentos?", *Revista Española de Teologìa*, 7 (1947), pp.303 ss; ID., "Introducción a la cuestión 73" in *Suma Teológica de s. Tomás de Aquino* vol.XIII, Editorial Católica BAC Madrid 1957, pp.451-465.; ID., "Introducción a la cuestión 79" in "Suma Teológica de s. Tomás de Aquino", vol.XIII, Editorial Católica, Madrid 1957, pp. 668-689 .

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

parte occorreva fare emergere una verità che, in certo modo, appare nascosta negli scritti di s. Tommaso, e occorreva farla emergere con chiarezza evidenziando anche i possibili sviluppi che la dottrina tomista ha avuto nel corso della vita del s. Dottore, nella seconda e terza parte occorreva trarre le logiche conclusioni di questa verità nella dottrina certa, sicura e sistematica del s. Dottore. Poiché questo libro contiene solo un estratto della tesi, e più precisamente contiene la prima parte di tutta la tesi e le conclusioni generali, quello che abbiamo appena detto è utile per intendere gli strumenti che abbiamo utilizzato per arrivare alle conclusioni generali del nostro lavoro, conclusioni che pubblichiamo per intero in questo lavoro.

Sempre riguardo alla prima parte di questo libro occorre dire che inizialmente avevo pensato di svilupparla come una esegesi dei vari testi di s. Tommaso su questo argomento che in ciascuna sua opera si possono trovare, avevo anche attuato questo pensiero appunto presentando questi testi nell'ordine che essi avevano nelle varie opere, ma il risultato non era parso efficace perché rendeva più difficile una visione unitaria delle varie affermazioni di s. Tommaso.

I testi di s. Tommaso da me citati sono, generalmente, quelli dell'edizione leonina, per le opere finora pubblicate in tale edizione, e quelli dell'edizione torinese, normalmente, per le altre più precisamente i testi latini delle opere del s. Dottore li ho tratti in massima parte dal cd-rom delle opere complete di s. Tommaso[9] realizzato dal compianto p. Busa e dal sito internet http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html curato dal prof. Alarcon che sentitamente ringrazio per il grande aiuto offertomi. A questo proposito preciso che il testo dell' *Officium Corporis Christi "Sacerdos"* è quello edito da Cyrillo Lambot in "Revue Bénédictine" 1942 rielaborato da Enrique Alarcón come appare sul sito internet http://www.corpusthomisticum.org/pcx.html.

Preciso inoltre che ho volutamente essere molto abbondante, per quanto mi è stato possibile, nel citare le opere di s. Tommaso perché in questo modo il lettore può attingere direttamente alla fonte e riscontrare se il mio pensiero è conforme a quello che s. Tommaso manifesta nel testo; inoltre diversi concetti del s. Dottore possono essere difficilmente comprensibili a fondo se non si ha il testo latino subito a disposizione.

[9] THOMÆ AQUINATIS *Opera omnia :* cum hypertextibus in CD-Rom , auctore Roberto Busa, Trend : Editoria Elettronica Editel, 1992.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Certamente il lavoro potrebbe apparire, per le abbondanti citazione e per la sua mole, pesante ma d'altra parte sia il respiro ampio della tesi, che spazia praticamente su tutta la teologia, sia l'impegno a far emergere la dottrina del s. Dottore piuttosto che le affermazioni dei commentatori giustificano tale mole. Certamente nessuno potrà dire, in futuro, che sono rimasto alle opinioni dei tomisti e non sono andato a s. Tommaso, e forse qualcuno potrà anche dire che ho favorito, con il sistema da me adottato, un approfondimento nello studio e nella conoscenza proprio della dottrina di questo grande Dottore; avere sempre, o quasi, il testo tommasiano in nota porta certamente a poter riflettere più profondamente e quindi a penetrare meglio il pensiero del santo aquinate.

Voglio altresì far notare che ho voluto usare la lettera maiuscola per indicare gli attributi divini per evidenziare che essi sono Dio stesso; allorché parliamo della Misericordia, della Natura, della Giustizia divine e di qualsiasi altro attributo divino noi stiamo parlando di Dio stesso.

Le difficoltà incontrate sono state molte perché solo dopo un profondo studio delle affermazioni di s. Tommaso sono arrivato ad un notevole grado di certezza sul significato di esse. A volte, appunto per intendere in modo retto certi testi del Dottore Angelico è stato necessario riprendere più e più volte i testi paralleli o simili, approfondire il significato di certe sue espressioni nelle sue varie opere, e questo ha richiesto a volte anche mesi. In tutto questo lavoro devo dire che mi è stato di grandissimo aiuto il cd-rom realizzato dal p. Busa S.J.[10] che contiene tutte le opere di s. Tommaso e permette di realizzare importanti ricerche di testi e di affermazioni del s. Dottore. Penso che senza questi sussidi informatici non sarei mai giunto a penetrare così a fondo il pensiero del s. Dottore. Mi hanno particolarmente sostenuto nelle ricerche i testi di importanti padri domenicani, in particolare devo dire che mi sono stati di notevole sostegno gli scritti di p. E. Sauras o. p. che in questa materia è giunto a conclusioni molto forti, pure utilissima è stata per me la lettura dei testi di p. R. Garrigou Lagrange e dei grandi commentatori di s. Tommaso: Giovanni di s. Tommaso, Gaetano, Billuart. Ringrazio il prof. Andereggen per il grandissimo aiuto offertomi sia con la sua amicizia sia con il suo insegnamento, essendo stato mio professore già nel baccellierato sia, infine, con la sua sapiente guida in questa tesi di dottorato. Uno speciale ringraziamento va a mio padre che, oltre a

[10] THOMÆ AQUINATIS *Opera omnia :* cum hypertextibus in CD-Rom , auctore Roberto Busa, Trend : Editoria Elettronica Editel, 1992.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

spronarmi nell'intraprendere il dottorato in S. Teologia, mi ha molto aiutato nella revisione del lavoro leggendo pazientemente più volte l'intero volume e presentandomi le correzioni da fare.

I PARTE

L'EUCARISTIA COME CAUSA DELLA VITA DI GRAZIA, CIOÈ DELLA VITA MORALE CRISTIANA.

CAP. I

PRECISAZIONI INTRODUTTIVE RELATIVE ALLA CAUSALITÀ NELLA DOTTRINA TOMISTA E AL PENSIERO DEGLI AUTORI CHE PIÙ

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

DIRETTAMENTE HANNO INFLUENZATO LA VISIONE TOMISTA SULLA CAUSALITÀ DELL'EUCARISTIA NELLA VITA DI GRAZIA.

Introduzione e precisazioni terminologiche.

Nell'introduzione abbiamo detto che la dottrina tomista su questo tema è basata anche sulle riflessioni di Dottori e teologi a lui precedenti o contemporanei; dopo alcune precisazioni terminologiche e dopo una necessaria trattazione relativa alla dottrina tomista sulla causalità, che è alla base del nostro lavoro, nel primo capitolo di questa prima parte vedremo, quindi, in sintesi, la dottrina di alcuni Padri e Dottori della Chiesa che in modo particolare hanno influenzato il pensiero tomista, nei capitoli successivi esamineremo più direttamente la dottrina tomista attraverso le sue varie opera, partendo dallo *Scriptum super Sententiis*, passando per i commenti alle Scritture e concludendo con la *Summa Theologiae*. Precisiamo che in questo I capitolo, laddove tratteremo della dottrina tomista e cioè nei paragrafi inerenti il pensiero di s. Tommaso riguardo alla causalità realizzeremo una sintesi di tutta la dottrina tomista e perciò prenderemo testi dalle varie opere del s. Dottore senza seguire l'ordine cronologico della loro realizzazione; non contraddiciamo, in questo, quanto dicemmo nell'introduzione circa il doppio metodo di esposizione del tema, questa parte relativa alla causalità, infatti, non attiene precisamente all'esposizione del tema di questo lavoro ma è propedeutica ad essa.

Ci sembra importante precisare subito che per vita di grazia, in questo capitolo e generalmente, noi intendiamo la vita nelle sante virtù cristiane, cioè la vita nella grazia santificante che s. Tommaso indica con il termine *gratia gratum faciens*[11], per essa l'uomo si unisce a Dio e viene rettamente ordinato verso la beatitudine eterna. La vita di grazia è la vita nelle virtù della carità, della fede e della speranza. Usando nel titolo di questo libro l'espressione vita morale cristiana, ci siamo riferiti proprio a questa vita di grazia , a questa vita santa che si attua nelle virtù infuse, s. Tommaso per indicare questa vita usa l'espressione *vita gratiae*[12] o *vita spiritualis*[13] . Noi abbiamo preferito inserire nel titolo l'indicazione di vita morale cristiana per mettere in rilievo il taglio

[11] Cfr.*S.Th.,*I-II q.111 a.1 in c. "[….]duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur gratia gratum faciens."

[12] Cfr.*In Ps*., p.33 n.20 "Privat autem spiritualis mors animam vita gratiae, quae est optima."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

principalmente morale del nostro lavoro. In questa prima parte abbiamo usato invece l'espressione, più propriamente tomista, vita di grazia perché tratteremo più direttamente dell'aspetto sacramentale del nostro tema e s. Tommaso allorché tratta dei Sacramenti parla spesso della grazia, in questo modo ci pare di attenerci più direttamente alle sue affermazioni e anche ci pare di distinguere meglio questa parte dalle altre e anche dal titolo.

A)Causalità e partecipazione nella dottrina di s. Tommaso .

a) La causalità nel pensiero di s. Tommaso d'Aquino.

Per s. Tommaso una causa è ciò cui segue l'essere di un'altra realtà:

> "..cum causa sit ad quam sequitur esse alterius…"[14]

Causa è, inoltre, quella realtà da cui segue la perfezione di un'altra realtà, giacché l'essere è perfezione[15].

Le caratteristiche più decisive della causalità ci pare siano affermate profondamente in questo testo del Dottore Angelico che troviamo nello *Scriptum super Sententiis*:

> "Respondeo dicendum, quod ad significandum originem divinarum personarum, utendum est talibus nominibus qualia modo originis competant; quia secundum hilarium, sermo debet esse rei subjectus. Hoc autem invenimus in origine divinarum personarum quod tota essentia unius accipitur in alia, ita quod una numero est essentia trium, et idem esse. Et ideo ad significandum ordinem talis originis, non competit nomen causae propter duo: primo, quia omnis causa vel est extra essentiam rei, sicut efficiens et finis; vel pars essentiae, sicut materia et forma. Secundo, quia omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati quod per ipsam constituitur. Pater

[13]Cfr.*Super Sent.,*III d.30 a.2 ad 2m "Ad secundum dicendum, quod oratio est de his bonis quae pertinent ad communicationem spiritualis vitae, quae caritas principaliter attendit; et ideo non est simile de hoc et de aliis." Su questo tema della vita spirituale nell' accezione tomista si veda J. P. Torrell, «*Spiritualitas* chez S. Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire d'un mot», *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 73 (1989), 575-584 ; id. *Recherches thomasiennes. Etudes revues et augmentées*,Vrin, Paris 2000, 315-324.

[14]*In Phys*., l.2 lc.10 n.15.

[15] Cfr.*S.Th.,*I q. 14 a. 4 in c. "[…]esse est perfectio existentis"

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

autem non habet aliquem ordinem principii ad esse Filii, sicut nec ad esse suum, cum unum et idem sit esse utriusque: unde Pater non est causa Filii, sed principium; quia principium dicit ordinem originis absolute, non determinando aliquem modum qui ab origine personarum alienus sit. "[16]

Nella *Summa Theologiae* s. Tommaso afferma, nella stessa linea:

"Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero; quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus, semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem, sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus primam partem lineae esse principium lineae."[17]

Dunque la causalità, propriamente, importa:

1) diversità di sostanza e dipendenza di una realtà da un'altra: la causa ha ordine di principio all'essere di ciò che è causato

2) che la causa sia fuori dall'essenza dell'effetto o sia parte di essa.

Perciò, afferma s. Tommaso, tra le Persone divine, sebbene il Figlio abbia origine dal Padre e lo Spirito Santo da entrambe, si ha relazione di principio e non si dà in senso tecnico causalità secondo l'accezione latina del termine perché tutte e tre le Divine Persone sono una sola Sostanza, un solo Essere per Essenza[18].

---

[16] *Cfr.Super Sent.,*I d. 29 q. 1 a. 1 in c.

[17] Cfr.*S.Th.,* I q. 33 a. 1 ad 1m.

[18]Cfr.*S.Th.,* I q. 33 a.1 in c. e ad 1m " Respondeo dicendum quod hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit, omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium; et e converso. Cum ergo Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum quod Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine causae, sicut et nomine principii, sed Latini doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii. Cuius ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum, primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est, quia nomina, quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero; quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus, semper invenitur

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

I generi delle cause sono essenzialmente 4: materiale, efficiente, formale e finale[19]. La causa è ciò a cui segue l'essere di ciò che ha causa, perciò tale causa può essere considerata assolutamente e così la causa dell'essere è la forma (causa formale), può essere altresì considerata secondo che da ente in potenza diventa ente in atto e in questo caso, poiché ciò che è in potenza è portato all'atto per mezzo di un ente in atto, abbiamo 2 cause: la materia (causa materiale) e l'agente (causa agente) che porta la materia dalla potenza all'atto[20]. L'azione dell'agente, inoltre, tende a qualcosa di determinato che è detto causa finale.

Per il nostro studio è importante rilevare quanto segue.

A) La causalità formale può essere:

1) inerente o intrinseca secondo che la causa diventa forma del causato
2) esemplare, secondo che la causa assimila il causato alla sua forma come ad un esemplare.

B) Nel genere delle cause efficienti si hanno:
1) cause principali, che operano per virtù della loro forma cui l'effetto è assimilato; p.es. il fuoco (causa principale) riscalda (effetto) in virtù del suo calore (forma della causa principale);
2) cause strumentali che non operano per la virtù della loro forma ma solo per il moto per cui sono mosse dalla causa principale, per cui

---

distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem, sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus primam partem lineae esse principium lineae."

[19] Cfr. *In Phys*., l.2 lc.10 n.15 "Necesse est autem quatuor esse causas. Quia cum causa sit ad quam sequitur esse alterius, esse eius quod habet causam, potest considerari dupliciter: uno modo absolute, et sic causa essendi est forma per quam aliquid est in actu; alio modo secundum quod de potentia ente fit actu ens. Et quia omne quod est in potentia, reducitur ad actum per id quod est actu ens; ex hoc necesse est esse duas alias causas, scilicet materiam, et agentem qui reducit materiam de potentia in actum. Actio autem agentis ad aliquid determinatum tendit, sicut ab aliquo determinato principio procedit: nam omne agens agit quod est sibi conveniens; id autem ad quod tendit actio agentis, dicitur causa finalis. Sic igitur necesse est esse causas quatuor. Sed quia forma est causa essendi absolute, aliae vero tres sunt causae essendi secundum quod aliquid accipit esse; inde est quod in immobilibus non considerantur aliae tres causae, sed solum causa formalis."

[20] Cfr. *In Phys*., l.2 lc.10 n.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

l'effetto di queste cause strumentali non è assimilato allo strumento ma alla causa principale, come il letto (effetto) non è assimilato alla scure (causa strumentale) ma a ciò che è nella mente dell'artefice (causa principale). [21]

C) Distinguiamo, in uno stesso genere di cause, la causa prima dalle cause seconde, la causa prima è la causa di tutte le cause di un certo genere; Dio è la Causa Prima Agente, Finale ed Esemplare ossia la Causa di tutte le cause finali, agenti ed esemplari. Le cause seconde sono anche esse cause che, però, dipendono dalla prima; per esempio l'Umanità di Cristo è Causa efficiente(strumentale) ed esemplare della nostra salvezza, cioè è Causa seconda che dipende da Dio. Tra le varie cause, la causa finale è la prima perché l'agente (la causa agente) che dà la forma opera con l'intenzione del fine proponendosi un determinato effetto. Dice s. Tommaso riguardo alla causa finale:

> "Respondeo dicendum quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam nisi secundum quod movetur ab agente, nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud, ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis."[22]

La causa finale è dunque la prima tra le cause; la prima tra le cause finali, che è perciò anche la Causa prima in senso assoluto, è Dio[23].

---

[21] *S.Th.,*III q. 62 a.1 in c. "Et ideo aliter dicendum, quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo non potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud II Pet. I, magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente.Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant, adhibentur enim ex divina ordinatione ad gratiam in eis causandam".

[22] Cfr.*S.Th.,* I-II q. 1 a. 2 in c.

[23]Cfr.*S.Th.,* II-II q.45 a.1 in c. " Respondeo dicendum quod secundum philosophum, in principio Metaphys., ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam de aliis certissime iudicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille igitur qui cognoscit causam

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

b) La causalità di partecipazione nel pensiero tomista con riferimento particolare alle nostre partecipazioni soprannaturali a Dio e a Cristo attraverso l'Eucaristia.

Partecipare significa, secondo s. Tommaso, come già dicemmo, essere parzialmente, avere parzialmente:

> "Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur." [24]

S. Tommaso parla spessissimo di partecipazione riferendosi alla relazione tra creatura e Creatore: alla causalità del Creatore sulla creatura corrisponde una partecipazione della creatura alla perfezione del Creatore, la creatura ha parzialmente quella perfezione che Dio ha in pienezza; egli precisa il suo pensiero in proposito spiegando che:

> "..effectus dicitur partecipare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae "[25]

L'effetto si dice che partecipa della causa allorché non raggiunge la forza della causa; le creature certamente hanno da Dio, che le ha causate, una certa perfezione ma non giungeranno mai ad avere la perfezione che Dio stesso possiede: esse dunque partecipano della divina Perfezione. Questa partecipazione delle creature a Dio ha vari gradi; il culmine di essa si ha per la grazia santificante e per la gloria: nel suo famoso testo *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino,* p. Cornelio Fabro parla a questo riguardo di partecipazione soprannaturale della creatura intelligente a Dio[26]. A riguardo bisogna precisare che: ogni creatura, in

---

altissimam in aliquo genere et per eam potest de omnibus quae sunt illius generis iudicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina vel architectura, secundum illud I ad Cor. III, ut sapiens architectus fundamentum posui. Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum Sanctum, secundum illud I ad Cor. II, spiritualis iudicat omnia; quia, sicut ibidem dicitur, Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus Sancti."

[24] *In I Met.,* l. 10 n.154Cfr. anche *In Boe. hebd.,* l.2; *In Ar. Coe.,* l.2 l.18 : *In Col*., c.1 l.4.

[25]Cfr.*In Boe. hebd.,* lect.II.

[26]Cfr.C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino,* ed.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

quanto è, partecipa dell'Essere divino, ma la creatura razionale può partecipare di tale Essere divino in modo particolare vale a dire per inabitazione della Trinità nell' anima[27]; tale inabitazione si realizza per la grazia, che è partecipazione soprannaturale alla Natura divina[28] e attua la partecipazione nostra alle Divine Persone[29]. Culmine di questa partecipazione, per grazia, alla Vita divina si ha nella Umanità di Cristo che ha una perfezione altissima ma creata e dunque partecipata da Dio e pertanto infinitamente inferiore alla perfezione che è propria della Natura divina; Dio ha causato in tale Umanità la somma perfezione creata. A livello inferiore rispetto a Cristo la Perfezione divina è partecipata a Maria SS.ma[30], a livello ancora inferiore essa è partecipata ai santi angeli e quindi a livello ancora inferiore ai santi e a tutti coloro che sono nella grazia di Dio.

Non soltanto la Perfezione divina ma anche la perfezione soprannaturale di Cristo uomo ci è partecipata; l'Umanità di Cristo, infatti, come afferma Fabro, è una "nuova fonte di partecipazioni soprannaturali"[31]: è Causa, seconda e strumentale, di grazia per noi[32]. L'Umanità di Cristo è, evidentemente, Causa assolutamente inarrivabile in quanto a perfezione e perciò Causa partecipabile

---

EDIVI, Segni (Roma), 2005, 287ss.

[27]Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a.5 in c. " Respondeo dicendum quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioan. XIV, ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.

[28]*Cfr.S.Th.,* I-II q. 110 a. 3 "lumen gratiae …est participatio divinae naturae"; ibid. III q. 62 a. 1 "Gratia est ..partecipata similitudo divinae naturae".

[29]Cfr.*S.Th.,* I q. 37 a. 1 "Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura; ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam."

[30]Cfr.*S.Th.,* III q. 27 a. 5 in c. "Beata autem virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo plenitudinem gratiae obtinere. "

[31] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino,* ed. EDIVI, Segni (Roma), 2005, 295.

[32]*Cfr.S.Th.,* IIIª q. 8 a. 1 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative, sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, inquantum scilicet eius humanitas fuit instrumentum divinitatis eius. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quandam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod est homo, dare Spiritum sanctum per auctoritatem. Instrumentaliter autem, sive ministerialiter, etiam alii sancti dicuntur dare Spiritum Sanctum, secundum illud Galat. III, qui tribuit vobis Spiritum sanctum, et cetera."

Cfr.*In Io.,* c. III l.6 "secundum quod potest haberi, quia quicquid ad rationem gratiae poterat pertinere, totum Christus accepit" .

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

da noi:

> "Solus autem Christus Spiritum Sanctum habuit ad plenitudinem …Alii autem sancti de eius plenitudine receperunt, e participes facti sunt, non quidem substantiae sed distributionum eius "[33]

L'Umanità di Cristo, piena di Spirito Santo, cioè di grazia, è Causa strumentale di grazia cui i santi partecipano.

Il Fine di questa causalità di Cristo su di noi è Cristo stesso e la nostra partecipazione perfetta a Lui: la nostra assimilazione perfetta a Cristo Dio attraverso la sua Umanità nella beatitudine e nella gloria del Cielo; dice s. Tommaso a riguardo:

> "Ultima et completissima participatio suae (= Dei) bonitatis consistit in visione essentiae ipsius"[34].

Cristo Signore, Dio-uomo, guida e attua soprannaturalmente già oggi le nostre anime, attraverso il Mistero dell'Eucaristia, facendole partecipare a sé stesso, alle sue perfezioni e attraendole ad una partecipazione sempre più elevata a tali perfezioni, ad una conversione sempre più perfetta a Lui[35] per condurci alla più piena e perfetta partecipazione alla sua beatitudine, in Cielo, nella visione di Dio per essenza. S. Tommaso stesso precisa che il Mistero Eucaristico realizza una certa nostra partecipazione perfettiva[36], cioè realizza in noi la partecipazione alla vita di Dio e ai suoi beni:

> "Ut ergo sacramentum sit perfectum, oportet illum qui sacramentum

---

[33] *In Hebr.,* c.6 l.1.

[34] Cfr.*Super Sent.,*III d. 19 a. 5 sol. I.

[35] Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q. 2 a.1 q.1 in c."Cibus autem corporalis primo in cibatum convertitur, et ex tali conversione, deperdita restaurat, et quantitatem auget; sed spiritualis cibus non convertitur in manducantem, sed eum ad se convertit.Unde proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[36] Cfr. *In Io.* c. 6 l.7 "Et hoc ostendit, quia non ait: sicut manduco patrem, et ego vivo propter Patrem, cum loquatur de processione sua a Patre, sicut dixit qui manducat me, et ipse vivet propter me, cum loquitur de participatione corporis et sanguinis eius, qua nos efficimur meliores: nam manducatio quamdam participationem dicit."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

> celebravit, communicare. Potest etiam sumi ratio ex parte ipsius consecrantis: quia cum ipse sit aliis dispensator divinorum, debet primo in participatione divinorum fieri, ut Dionysius dicit in 3 cap. Eccles. Hier."[37].

Infatti, come precisa il s. Dottore riprendendo Dionigi Areopagita, il Verbo di Dio, attraverso l'Eucaristia ci fa partecipi dei beni spirituali:

> "Dionysius in Eccl. Hierar.. In hoc etiam ostenditur quod unum et simplex Dei Verbum per humanationem compositum et visibile ad nos pervenit, et ad se nostram societatem benigne peragens, spiritualium bonorum distributorum nos participes fecit: unde sequitur deditque discipulis suis." [38]

Anzi, per essere più precisi ancora, l'Eucaristia fa che la Chiesa partecipi in pienezza della Divinità:

> "Petit ergo sacerdos ut haec, idest significata per haec, scilicet corpus mysticum, per manus Angeli, idest ministerio Angelorum, perferantur in altare sublime, idest in ecclesiam triumphantem, vel in participationem divinitatis plenam."[39]

Tale partecipazione si attua nella vita spirituale, che Cristo attraverso l'Eucaristia, come vedremo, ci dona, e quindi si attua attraverso i vari "elementi" della vita spirituale: la grazia, la carità, le virtù, i doni dello Spirito Santo etc. infatti noi riceviamo la grazia per partecipazione a Cristo e così da Lui riceviamo la carità e, in particolare, ogni perfezione soprannaturale.

Concludiamo dicendo che la causa, anche quella che si partecipa, fa l'effetto simile a sé stessa, come afferma s. Tommaso, [40] perciò studiare la

---

[37] Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q.3 a.2 q.2 in c.

[38] *Cat. In Matth.* c.26 l.7

[39] *Super Sent.*, IV d.13 q.2 a.3 ex

[40]Cfr.*S.Th.,*I q.42 a.1 ad 3m "Ad tertium dicendum quod aequalitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis, scilicet per nomina et per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua aequalitas dicitur in divinis personis et similitudo, Filius enim est aequalis et similis Patri, et e converso. Et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patri quam Filii, unde, sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum aequalem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum aequalem Filio . Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit, IX cap. de Div. Nom., non recipitur conversio aequalitatis et similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, inquantum habent

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

causa di una realtà aiuta a conoscere meglio la realtà stessa, infatti la conoscenza dell'effetto si ha sufficientemente attraverso la conoscenza della sua causa; Dio, conoscendo sé stesso quale Causa di tutto, in sé conosce perfettamente tutto[41] e noi conoscendo più profondamente Dio che è Causa prima della nostra vita spirituale e l'Umanità di Cristo che ne è Causa seconda, oltrechè l'Eucaristia, possiamo conoscere più profondamente e in maniera più certa tale vita; difatti la certezza della scienza attraverso l'intelletto si acquista dalle cause[42] e più sapiente è colui che più accede alla conoscenza delle cause[43].

B) Il pensiero dei Padri e Dottori della Chiesa che più hanno influenzato la dottrina tomista.

Nelle pagine seguenti ci è sembrato opportuno dare delle indicazioni generali relative alla dottrina eucaristica di alcuni Padri e Dottori della Chiesa che hanno più direttamente influenzato il pensiero tomista. S. Tommaso, come vedremo in questo nostro lavoro, riprenderà e svilupperà molte delle indicazioni di questi autori; la sua teologia infatti è profondamente radicata nella Tradizione Cattolica, Tradizione che egli riprende e, in certo modo, illumina dall'alto del suo genio teologico.

1) La dottrina di Dionigi Areopagita[44] sul tema dell'Eucaristia come Causa della vita cristiana.

formam causarum, sed non e converso, quia forma principaliter est in causa, et secundario in causato. Sed verba significant aequalitatem cum motu. Et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere. Quia igitur Filius accipit a Patre unde est aequalis ei, et non e converso, propter hoc dicimus quod Filius coaequatur Patri, et non e converso."

[41]Cfr.*C Gent.,* l.1 c.49 n.2 "Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae: unde et scire dicimur unumquodque cum causam cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat."

[42]Cfr..*In Met.,* Prologo "Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix".

[43] *In Met.,* c.1 lec.1 "Scientia illa quae denominatur sapientia, videtur esse circa primas causas, et circa prima principia. Quod quidem patet ex praehabitis. Unusquisque enim tanto sapientior est,quanto magis accedit ad causae cognitionem:quod ex praehabitis patet".

[44] Sulla recezione della dottrina di Dionigi Areopagita in Oriente e in Occidente si può vedere Y. de Andìa, *Denys l'Areopagyte et sa posterité en Orient et en Occident,* Institut d'Etudes Augustiniennes , Paris 1997.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Non entriamo nella disputa relativa a chi sia veramente questo autore ma preferiamo usare il nome che comunemente è stato usato per indicarlo nel corso dei secoli in ambiente cristiano, vale a dire Dionigi Areopagita, e altresì preferiamo localizzarlo storicamente nel periodo apostolico, come normalmente è stato indicato dagli autori cattolici nel corso dei secoli .

La sua dottrina è certamente molto elevata ed altamente contemplativa e per questo ha lasciato una forte impronta nella teologia cattolica e anche nella dottrina tomista. Riguardo all'Eucaristia come causadella vita cristiana Dionigi afferma prima di tutto che essa è il Sacramento dei Sacramenti perché realizza perfettamente la nostra deificazione e unione con Dio[45], sicché l' Eucaristia perfeziona tutti i Sacramenti. Gli altri Sacramenti sono imperfetti e non possono donarci l'unione con Dio se non interviene la comunione eucaristica; a conferma di questa verità Dionigi ci presenta la prassi del suo tempo per cui tutti gli altri Sacramenti venivano inclusi e quindi perfezionati nell'Eucaristia infatti il fedele, dopo avere ricevuto l'altro Sacramento o gli altri Sacramenti riceveva, come ultimo perfezionamento, l'Eucaristia[46].

L'Eucaristia, secondo Dionigi, unifica gli uomini con Dio, vale a dire che li fa comunicare con Dio e con le perfezioni divine attraverso Cristo, facendoli partecipare ai beni personali di Cristo, unendoli alla sua Vita divinissima e assimilandoli ad essa[47]; ulterioremente l'Eucaristia unisce gli uomini tra loro perché non possono unirsi con l'Uno (Dio) coloro che sono divisi tra loro[48].

Per Dionigi dunque l'Eucaristia è la Causa della vita morale cristiana perché è appunto per questo Sacramento che noi veniamo deificati ossia santificati per partecipazione alle perfezioni di Cristo Dio-uomo e alla sua Vita divinissima: l'Eucaristia unisce la Chiesa e dunque ciascuno di noi, in Cristo, l'Eucaristia ci assimila a Cristo, ci cristifica unendoci alla sua vita che, in quanto uomo, è vita di grazia e di virtù perfettissime.

2) La dottrina di s. Ambrogio sul tema dell'Eucaristia come Causa della vita cristiana.

---

45 Sul tema della unione con Dio in Dionigi Areopagita si può consultare utilmente: Y. de Andìa, *Henosis. L'union a Dieu chez Denys l'Areopagyte,* E.J. Brill, Leiden ,1996.

46 Cfr.DIONYSII AREOPAGYTAE, *De ecclesiastica hierarchia,* c. III= PG 3, 424-425.

47 Cfr.Ibid.444.

48 Cfr.Ibid. 437.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Per il s. vescovo di Milano l'Eucaristia è il Mistero sacramentale sommo, realizzante per sé stesso la completa remissione dei peccati e dunque evidentemente relato con il Battesimo e la Penitenza[49], relato però nel senso che l'intero Mistero Pasquale e in particolare la Passione di Cristo si comunicano al mondo pienamente solo attraverso l'Eucaristia;quindi il Battesimo e la Penitenza sono ordinati all'Eucaristia e traggono la loro forza da essa. L'Eucaristia infatti "contiene", per s. Ambrogio, e attua l'unico Sacrificio di Cristo con tutti i suoi effetti di redenzione e secondo tutta la sua estensione sicché si può dire che nella S. Messa il Sangue di Cristo è sparso attualmente perché attualmente egli rimette i peccati[50]. Così l'Eucaristia è, per il s. vescovo milanese, la vittoria operata da Cristo sul peccato resa attuale vittoria per noi, vittoria che si accompagna con una gioia profonda dell'anima, con una ebbrezza nello Spirito e con una potenza vitale (soprannaturale). Dunque per sé l'Eucaristia realizza tutte queste perfezioni: remissione dei peccati, santificazione somma, dono dello Spirito Santo. D'altra parte, la recezione del Sacramento Eucaristico essendo il coronamento della vita sacramentale richiede lo stato di grazia, richiede la purificazione dai peccati secondo il precetto apostolico.[51] Particolarmente interessante per noi è l'approfondimento della relazione tra Eucaristia e Spirito Santo come emerge in s. Ambrogio: l'Eucaristia ci rende ebbri di Spirito Santo, riempiendoci di un "torrens voluptatis"(torrente di piacere), e insieme ci unisce a Cristo glorioso; comunicarsi all'Eucaristia è comunicare con Cristo e con lo Spirito Santo, è un espandersi nello Spirito Santo arricchendosi dei suoi doni. Possiamo dire, in conclusione, che anche in s. Ambrogio è contenuta in "nuce" la verità per cui l'Eucaristia è la Causa di tutta la nostra vita di grazia.

3) La dottrina di s. Giovanni Crisostomo sul tema dell'Eucaristia come Causa della vita cristiana.

S. Giovanni Crisostomo è stato chiamato "Doctor Eucharistiae" [52] e certamente è un grande testimone della presenza reale di Cristo nell'Eucaristia

[49]Cfr.R., JOHANNY, *L'Eucharistie centre du salut selon s. Ambroise de Milan*, Aubier, Paris 1969, 184 ss.

[50]Cfr.R., JOHANNY, *L'Eucharistie.*. p. 203.

[51]Cfr.ibid. 203-204.

[52] Cfr.BENEDICTUS XVI, *Discorso durante la recita del* Angelus, Castel Gandolfo, 18 settembre 2005; in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2005/documents/hf_ben-xvi_ang_20050918_it.html

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

e del suo carattere sacrificale. Egli afferma che l'oblazione che si attua nella s. Messa è la stessa che offrì Cristo, perché Cristo è presente e continua ad operare[53]; è Cristo che benedice e trasforma il pane e il vino nel suo Corpo e Sangue, il sacerdote ministro è solo un servo[54] e con la consacrazione si attua l'offerta immolativa di Cristo. Lo stesso Cristo che ha operato il Mistero Eucaristico nell'ultima Cena lo realizza oggi[55], continua il s. Dottore costantinopolitano; il Sacrificio della Croce e il Sacrificio Eucaristico sono un solo Sacrificio, la Vittima è sempre la stessa[56].

Possiamo dire che il Crisostomo implicitamente afferma l'origine eucaristica della Chiesa giacchè la Chiesa è realizzata dall'acqua e dal Sangue che è sgorgato dal costato di Cristo crocifisso, e appunto l'Eucaristia ci dona il Sangue scaturito dal costato di Cristo Crocifisso, sicché la Chiesa a sua volta trae origine dalla Passione e dall'Eucaristia. L'Eucaristia ci collega alla Passione di Cristo, infatti, come vedremo, s. Tommaso d'Aquino dirà con chiarezza che la Passione opera su di noi attraverso l'Eucaristia, e in questa linea s. Giovanni Crisostomo afferma che quando riceviamo nell'Eucaristia il Sangue di Cristo dobbiamo pensare che stiamo bevendo quel Sangue dallo stesso costato di Cristo Crocifisso[57]. L'Eucaristia rende presente a noi la Passione e ci fa immergere in essa, ossia fa immergere la Chiesa nella Passione e in questo modo appunto forma la Chiesa stessa nella santità e perfezione, invero la s. Messa libera i fedeli dai demoni, rende i fedeli veramente santi e puri, e addirittura li rende consanguinei di Cristo stesso; alziamoci, dunque, ci invita il s. Dottore, dall'Eucaristia come leoni che spirano fuoco contro i diavoli, pensando a Cristo nostro Capo e all'amore che ha avuto Lui per noi, il suo Sangue infatti scaccia satana e ci invia il soccorso degli angeli, anzi ci porta lo stesso Cristo Signore degli angeli, questo Sangue versato ha lavato il mondo ed è la salvezza delle anime, con esso l'anima si lava, si adorna, si infiamma, esso rende la nostra mente spiritualmente più splendente del fuoco[58].

---

53 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in secundam epistulam ad Timotheum,* Omelia 2,4 = PG LXII, 612.

54 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in Evangelium Matthei,* Omelia 82,5 = PG LVIII 744.

55 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in Evangelium Matthei,* Omelia 82, 4-6 = PG LVIII 742-746.

56 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in espistulam sancti Pauli ad Hebraeos,* Omelia 17,3 = PG LXIII 131.

57 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in Evangelium Iohannis,* Omelia 85,3 = PG LIX 463.

58 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in Evangelium Iohannis,* Omelia 46,1-4 = PG LIX 257-262.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Dall'Eucaristia, prosegue il Dottore costantinopolitano, Sacrificio tremendo e terribile, scaturisce una fonte da cui fluiscono ruscelli spirituali inviati dallo Spirito Santo e da Cristo che attuano nel nostro animo una buona e santa disposizione, in particolare questa Mensa è una fonte di luce spirituale che diffonde i raggi della verità; questa fonte tiene nel Cielo il suo principio e la sua radice dal Cielo è irrigata; gli angeli e i santi che sono in Cielo osservano la bellezza dell'acqua di questa fonte e possono contemplare con chiarezza la forza che si sprigiona dall'offerta eucaristica e la luminosità dei suoi raggi inaccessibili; l'Eucaristia è un ruscello che bolle più ardentemente del fuoco ma non brucia, lava soltanto ogni macchia che incontra nelle anime [59]. Il Sangue eucaristico è il prezzo del mondo e con esso Cristo ha riscattato la Chiesa e l'ha resa tutta bella; coloro che partecipano di questo Sangue stanno con gli angeli, gli arcangeli e le potenze celesti indossando la stola regale di Cristo e muniti di armi spirituali, anzi essi indossano lo stesso divino Re, cioè ricevono lo stesso Cristo re dell'universo, dunque l'Eucaristia è una mensa veramente grande e mirabile: chi si accosta degnamente ad essa si accosta alla salvezza[60]. La salvezza si attua per la remissione dei peccati e appunto il Sangue di Cristo che è presente nell'Eucaristia è stato effuso per la remissione dei peccati; perciò l'Eucaristia ci libera dalla peste di peccato in cui siamo immersi[61].

L'Eucaristia per il Crisostomo è Fonte di vita divina per noi[62] e in questa linea s. Giovanni Crisostomo afferma che nella s. Messa noi diventiamo una sola persona in Cristo[63]. S. Giovanni Crisostomo non vuole usare il termine di partecipazione riguardo alla nostra unione in Cristo attraverso l'Eucaristia perché vuole affermare qualcosa di più che la sola partecipazione: noi non solo partecipiamo del Corpo di Cristo ma siamo quello stesso Corpo[64]; Cristo, attraverso l'Eucaristia, si è "mischiato" con noi in un qualcosa di uno e fa di noi realmente il suo Corpo[65]; l'Eucaristia ci fa Corpo di Cristo: noi diventiamo

---

59 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in Evangelium Iohannis ..257-262*

60 Cfr.ibid.

61 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in Evangelium Matthei*, Omelia 4, 9 = PG LVII 49-50.

62 Cfr.P. MARIUS LODOVICI, *Eucharistiae promissio secundum Johannem Chrysostomum in homiliis ad caput VI Johannis,* Dissertatio ad lauream in Facultate Theologica, Pontificium Athenaeum Urbanianum de Propaganda Fide, Roma 1948, tesi inedita, 133ss.

63 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in Evangelium Matthei*, Omelia 78,4 = PG LIX 426.

64 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in primam epistulam ad Corinthios,* Omelia 24 = PG. LXI 200.

65 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in Evangelium Matthei,* Omelia 82 = PG LVIII

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Corpo di Cristo mangiando l'Eucaristia[66]. L'Eucaristia dunque appare per s. Giovanni Crisostomo Causa della Chiesa, Causa del Corpo Mistico[67]: diventare Corpo Mistico significa partecipare al Sacrificio dell'Eucaristia, invero tutte le membra del Corpo Mistico partecipano alla vittima del Sacrificio della s. Messa e si uniscono alla Vittima e al Sacerdote e formano un solo Corpo.[68] In questa linea intuiamo che anche per s. Giovanni Crisostomo il Sacrificio Eucaristico è Sacrificio della Chiesa tutta intera[69]; sicché possiamo dire che l'Eucaristia fa la Chiesa nel senso che immerge le anime nel Sacrificio della Chiesa stessa e le trasforma in certo modo nel Cristo che si offre nell'Eucaristia.

Per virtù della Vittima del sacrificio Eucaristico sono rimessi tutti i peccati essendo tale Sacrificio "commune piaculum" di tutta la terra[70]; Cristo è immolato nella s. Messa perché il mondo sia purificato e venga riconciliato con Dio[71] e il sacerdote quando offre il divino Sacrificio comanda di innalzare preghiere più in particolare per i penitenti e per gli ossessi dal demonio ma più generalmente per il mondo intero[72]. L'Eucaristia opera per la salvezza del mondo, perché il mondo entri a far parte della Chiesa e si salvi.

La grandezza dell'Eucaristia, che si evidenzia anche per la presenza reale di Cristo, infatti il Corpo di Cristo è qui davanti a noi allorché celebriamo l'Eucaristia[73], ci impone di accostarci a questo Sacramento-Sacrificio con grande purezza; s. Giovanni Crisostomo dice a questo proposito che Cristo è

743.

66 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in primam epistulam ad Corinthios,* Omelia 24 = PG.LXI 200.

67 Cfr.P. MARIUS LODOVICI, *Eucharistiae promissio secundum Johannem Chrysostomum in homiliis ad caput VI Johannis.* Dissertatio ad lauream in Facultate Theologica; Pontificium Athenaeum Urbanianum de Propaganda Fide; Roma 1948; tesi inedita; pag.131-132.

68 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in primam epistulam ad Corinthios,* Omelia 24 = PG.LXI 200.

69 Cfr.P. CARNATIU, *S. Joannis Chrysostomi de sacrificio Missae* Dissertatio ad Lauream in facultate Theologica, Pontificium Athenaeum Urbanianum de Propaganda Fide; Romae 1946, tesi inedita, pag. 266 .

70 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in primam epistulam ad Corinthios,* Omelia 42 = PG.LXI 261.

71 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilia de Baptismo Christi* = PG LIX 372.

72 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in Evangelium Matthei*, Omelia 25 3-4 = PG LVII 331-332.

73 Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in Evangelium Matthei,* Omelia 50,2 = PG LVIII 507.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

realmente presente sulla Sacra Mensa e conosce anche la nostra anima, perciò occorre prepararsi con la Penitenza per accoglierlo santamente[74]; l'Eucaristia va ricevuta essendo puri dai peccati, ossia dopo aver fatto penitenza per i peccati commessi[75].

Concludendo questo breve esame dei testi del grande Dottore costantinopolitano possiamo dire che in Lui troviamo mirabilmente fissate indicazioni fondamentali relative alla causalità eucaristica, sia riguardo all'operatività universale dell'Eucaristia, sia riguardo alla sua causalità sulla Chiesa sia riguardo alla sua causalità sulle singole anime, dico che tali indicazioni sono mirabilmente fissate da questo Dottore perché la bellezza e la potenza del suo linguaggio veramente danno una mirabile luce a vari aspetti del Mistero Eucaristico facendocene scoprire meglio la ricchezza e la bellezza; per esperienza diretta dobbiamo dire che questo santo è davvero Crisostomo (ossia bocca d'oro) e "dottore dell'Eucaristia".

4) La dottrina eucaristica di s. Agostino sul tema dell'Eucaristia come Causa della vita cristiana.

Nei *Trattati sul Vangelo di s. Giovanni* s. Agostino dice che le affermazioni di Cristo sull'alimento spirituale e sulla sua manducazione vanno intese secondo sapienza spirituale non secondo la carne, esse invero nascondono, dietro parole semplici, profondissime verità su un grande Mistero: il Mistero della Chiesa unita in Cristo e della vita che fluisce da Cristo nelle membra del suo Corpo; coloro che si scandalizzarono allorché sentirono tali affermazioni di Cristo intesero carnalmente tali parole[76] e perciò non le capirono.

Interpretando secondo sapienza spirituale le parole di Cristo, s. Agostino ha potuto affermare anzitutto che la manducazione di cui parla il Signore è una manducazione che si realizza nella fede :

> "Questo, dunque, significa mangiare non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna. A che serve preparare i denti e lo stomaco? Credi, e

---

[74] Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in Evangelium Matthei,* Omelia 6,3-4 = PG LVI 138-142; Real 358-363.

[75] Cfr.S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Panegiricum in sanctum Philogonium episcopum* Omelia 6 = PG 48 753-756.

[76] Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, t. 27,11 = PL XXXV, CC. 36, 275 ss.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

mangerai."[77]

Mangiare il Cibo che è Cristo, il Cibo che è Vita eterna e che rende beati per l'eternità, è credere perfettamente in Lui: cioè credere con la fede che ci salva, la fede che ci fa ricevere la vita eterna, vale a dire quella che è vivificata dalla carità e a questa s. Agostino si riferisce, infatti aggiunge in questa linea:

> "…il Signore, che avrebbe donato lo Spirito Santo, affermò di essere il pane che discende dal cielo, esortandoci a credere in lui. Mangiare il pane vivo, infatti, significa credere in lui. Chi crede, mangia; in modo invisibile è saziato, come in modo altrettanto invisibile rinasce. Egli rinasce di dentro, nel suo intimo diventa un uomo nuovo. Dove viene rinnovellato, lì viene saziato."[78]

La rinascita spirituale che si attua attraverso l'Eucaristia si realizza nella carità, per la quale Cristo vive in noi[79]. Precisiamo che occorre distinguere la ricezione spirituale dell'Eucaristia, di cui ha parlato implicitamente in questi testi s. Agostino, dalla ricezione sacramentale dell' Eucaristia:

a) la comunione spirituale consiste nel ricevere la grazia santificante e con essa la carità, o nel crescere in essa; questa forma di comunione eucaristica non richiede lo stato di grazia previo;

b) la comunione sacramentale consiste nel ricevere l'Eucaristia sacramentalmente; richiede lo stato di grazia previo. Perciò, come spiega ulteriormente s. Agostino[80]: chi riceve sacramentalmente il Sacramento Eucaristico ed è in grazia di Dio, vale a dire che porta all'altare l'innocenza della sua vita, costui riceve la virtù del Sacramento, la perfezione della carità e di tutte le virtù; invece coloro che ricevono sacramentalmente l'Eucaristia senza essere in grazia di Dio ma con la coscienza gravata dai peccati mortali, non ricevono la virtù del Sacramento, non ricevono la vita eterna ma anzi per sé stessi essi caricano la loro coscienza di un più grave peccato.

---

[77]Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor,* t. 25, 12 = PL XXXV, CC. 36 253 ss; questo e gli altri testi del trattato 25 possono consultarsi su Internet a questo indirizzo http://www.sant-agostino.it/latino/commento_vsg/index2.htm .

[78]Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor* t. 26. 2. = CC. 36 260 ss.

[79] Cfr.ibid. t. 27, 6, 273-274.

[80] Cfr.ibid. t. 26,11 = CC. 36 264 ss.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

La distinzione tra comunione spirituale e comunione sacramentale è certamente importante perché la prima, a differenza della seconda, è assolutamente necessaria per la nostra salvezza; questo si arguisce da quello che dice s. Agostino allorché afferma che certamente è necessario mangiare l'Eucaristia nel senso che è necessario rimanere in Cristo e fare che Cristo rimanga in noi[81] e appunto Cristo vive e rimane in noi, e noi rimaniamo in Lui, per la carità[82].

Il s. Dottore africano afferma inoltre che anche il popolo ebreo nel deserto si nutriva della stessa realtà, dello stesso cibo spirituale che noi riceviamo attraverso l'Eucaristia; loro invero attraverso la manna ricevevano, in qualche modo, Cristo, la vita eterna. L'Eucaristia e la manna sono, secondo s. Agostino, segni sacramentali di Cristo, sebbene, dobbiamo aggiungere, a livello ben diverso perché la manna, a differenza dell'Eucaristia, non conteneva sostanzialmente, realmente e veramente Cristo Dio sotto le specie del pane e del vino, la manna non era Cristo come invece lo è l'Eucaristia; comunque anche attraverso la manna alcuni israeliti nel deserto poterono realizzare una vera comunione spirituale all'Eucaristia: infatti Mosè, Aronne e altri furono salvati attraverso quel pane che mangiarono e ciò avvenne:

> "Perché ebbero l'intelligenza spirituale di quel cibo visibile: spiritualmente lo desiderarono, spiritualmente lo gustarono, e spiritualmente furono saziati." [83]

Attraverso la manna gli israeliti ricevettero veramente Cristo; più precisamente, attraverso il semplice segno essi giunsero al significato pieno di esso e attuarono pienamente quel significato in sé stessi: si unirono a Cristo e realizzarono in Lui, in certo modo, la divina Volontà su loro stessi. Noi anche abbiamo un Sacramento di cui dobbiamo intendere il significato in sé e per noi e vivere secondo questo significato.

Appunto vive secondo questo significato, vive secondo Cristo e in Cristo, chi si nutre principalmente a livello spirituale dell'Eucaristia operando nella s. carità di Cristo; il s. Dottore invitandoci a questa comunione spirituale eucaristica afferma:

---

[81] Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis* ... t. 26, 15 ss, CC 36, 267ss.

[82] Cfr.ibid. t. 27, 6, 273-274.

[83] Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor* t. 26,12ss, 266.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

"Procurate dunque, o fratelli, di mangiare il pane celeste spiritualmente, di portare all'altare l'innocenza"[84].

La comunione spirituale che i santi dell'A.T. e del N.T. hanno realizzato e che noi siamo chiamati a realizzare è dunque essenzialmente, per s. Agostino, il compimento della volontà di Dio, la vita nella fede viva, nella carità, nella grazia: a questo dobbiamo tendere, a questo dono di Dio dobbiamo prima di tutto aprire il cuore così da riceverlo effettivamente in noi ed essere vivificati alla vita di grazia, come dice ulteriormente il s. Dottore:

"Mistero di amore! Simbolo di unità! Vincolo di carità! Chi vuol vivere, ha dove vivere, ha di che vivere. S'avvicini, creda, entri a far parte del Corpo, e sarà vivificato. "[85]

Chi vuole vivere in Dio, nella carità divina, riceva la virtù del Sacramento che è la grazia, la carità, si incorpori a Cristo e sarà vivificato. Ancora, e più profondamente, sul Mistero di Cristo e sulla nostra ricezione di esso che è "cibo e bevanda" s. Agostino ritorna laddove commenta i versetti 54 e 55 dello stesso capitolo 6 del Vangelo di s. Giovanni, e spiega che il cibo e la bevanda che sono il Corpo e Sangue di Cristo vanno mangiati in un modo speciale ossia non con i denti, anzitutto, ma con la vita, danno invero vita eterna; tale cibo e bevanda significano l'unità della Chiesa che si realizza nella carità, ricevono quindi tale alimento spirituale attraverso il Sacramento dell'unità della Chiesa, che è l'Eucaristia, coloro che si uniscono alla Chiesa nella fede e nella carità, ricevono invece a loro condanna il Sacramento eucaristico coloro che non si uniscono in tale modo[86].

L'Eucaristia è alimento spirituale che rende immortali e incorruttibili coloro che lo ricevono degnamente, facendo di essi la società dei santi. L'Eucaristia è il Sacramento della santificazione e deificazione degli uomini in Cristo, vale a dire in unione a Lui[87]. A somiglianza della relazione che intercorre tra il Padre e il Figlio suo Incarnato, che vive per il Padre, anche noi attraverso l'Eucaristia viviamo per Cristo, viviamo della vita di Cristo,

---

[84] Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis*.... t. 26,12ss, CC.36, 266.

[85] Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor* t. 26,12 = CC. 36, 265 ss.

[86] Cfr.ibid. t. 26,15. = CC. 36, 267 ss.

[87] Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis*.. t. 26,17 = CC. 36, 268 ss.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

partecipiamo della sua vita che è somma perfezione e perciò veniamo resi migliori. Comunicarsi all'Eucaristia significa dunque partecipare di Cristo[88], vale a dire partecipare della sua vita e delle sue perfezioni soprannaturali e perciò diventare migliori.

Conclude quindi s. Agostino la sua esegesi sul discorso del "Pane della vita" affermando che tale discorso con il suo commento ci devono servire a mangiare l'alimento spirituale, vale a dire l'Eucaristia, non solo sacramentalmente ma in modo da ricevere in noi lo Spirito Santo, cioè in modo da inserirci veramente e santamente nel Corpo Mistico di Cristo che è la Chiesa[89].

L'Eucaristia ci inserisce in modo vero e santo nella Chiesa che è Corpo mistico di Cristo, l'Eucaristia è Sacrificio della Chiesa, spiega ulteriormente s. Agostino nel libro X del *De civitate Dei* trattando dell'importantissimo tema del Sacrificio. In questo testo il s. "Dottore della grazia" afferma anzitutto che il Sacrificio visibile è e deve essere Sacramento del Sacrificio invisibile, i riti dell'Antica Allenza significavano gli atti che si compiono nella nostra coscienza per unirci a Dio, cioè la conoscenza soprannaturale della Verità e la nostra sottomissione, nella grazia, alla Verità stessa; quello che Dio vuole è un "cuore contrito", un cuore totalmente illuminato dalla divina Verità e sottomesso ad essa, dunque totalmente sradicato dal peccato: questo è il vero sacrificio che l'uomo deve offrire a Dio; il Sacrificio visibile che si offre nell'Eucaristia significa questo sacrificio interiore[90]; tale sacrificio interiore è opera prima di tutto di Dio nell'uomo e richiede normalmente la collaborazione dell'uomo stesso, che si impegna alla comunione santa con Dio sotto l'influsso della grazia divina, e infatti s. Agostino afferma :

> "[...]vero sacrificio è ogni opera con cui ci si impegna ad unirci in santa comunione a Dio, in modo che sia riferita al bene ultimo per cui possiamo essere veramente felici[...]. Infatti, sebbene il sacrificio sia compiuto e

---

[88] Cfr.ibid. t. 26,19., 269. "Non enim Filius participatione Patris fit melior, qui est natus aequalis; sicut participatione Filii per unitatem corporis eius et sanguinis, quod illa manducatio potatioque significat, nos efficimur meliores"

[89] Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor* t. 27,11 = CC. 36, 275 ss.

[90] Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *De civitate Dei contra paganos libri XXII*, l.X,5 = PL XLI, CC 47, 276 ss.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

offerto dall'uomo, è cosa divina [...]"[91].

È sotto l'influsso della grazia divina che l'uomo entra in una comunione santa con Dio[92], è sotto l'influsso della grazia che l'uomo si ordina realmente verso il bene ultimo, che è la beatitudine del Cielo. La vita stessa di grazia dell'uomo retto in quanto orientata a Dio, vale a dire alla beatitudine divina, è un sacrificio e ulteriormente tutta la Chiesa è un sacrificio offerto a Dio[93], evidentemente attraverso il Sacerdote Sommo che è Cristo; possiamo dire che Egli offre noi membri della Chiesa in sé stesso al Padre. Egli stesso è Sacrificio e Sacerdote[94] e offre noi in sé, ci rende sacrifici santificandoci e ci offre al Padre. Partecipare al Corpo di Cristo vitalmente, diventare membra di tale Corpo Mistico e ciascuno membro dell'altro nella s. carità, è il Sacrificio cristiano; l'Eucaristia è la celebrazione sacramentale di questo Sacrificio cristiano nel quale si mostra come nella realtà che offre è offerta la stessa Chiesa[95]: l'Eucaristia è Sacrificio di Cristo e della Chiesa, di tutta la Chiesa che ha per Capo Cristo Signore e per membra la Madonna ss.ma, i vari santi, le anime purganti e coloro che vivono nella s. carità in questo mondo.

Il sacrificio visibile è Sacramento (ossia segno sacro) del sacrificio invisibile che è offerto solo a Dio perciò il sacrificio visibile, in particolare la s. Messa, non può essere offerto se non a Dio: a Lui sottomettiamo le nostre anime nel sacrificio interiore, a Lui dobbiamo offrire il sacrificio visibile che attraverso parole e altre realtà significa appunto la nostra offerta a Lui, la nostra sottomissione alla sua volontà, attraverso la grazia[96].

Cristo Signore in quanto Dio riceve il sacrificio che Egli stesso, come uomo, e noi in Lui, Gli offriamo; Egli è sacerdote ed è l'offerta stessa ed è altresì il Signore cui viene offerto il sacrificio[97].

L'Eucaristia, quindi, per s. Agostino è il Sacramento del Sacrificio di Cristo e della Chiesa con Lui, è il Sacramento, potremmo dire più profondamente, della vita della Chiesa immolata in Cristo, vale a dire

---

91 Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *De civitate* …..l.X, 6 = CC. 47, 278 ss.
92 Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *De Trinitate,* l.XV, 8, 14 = PL XLII,
93 Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *De civitate* …..l.X, 6 = CC. 47, 278 ss.
94 Ibid.
95 Ibid.
96 Cfr.ibid. l.X,19. = CC 47 293 ss.
97 Cfr.ibid. l.X,20. = CC. 47 294 ss.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

sottomessa con Lui alla Volontà di Dio. Chi partecipa al Sacrificio di Cristo per la carità, in qualche modo è incluso nella celebrazione sacramentale di tale Sacrificio, è offerto con Cristo e in Cristo, con la Chiesa e nella Chiesa, al Padre; in questa linea comprendiamo come possa attuarsi, per i bambini battezzati che sono morti prima di ricevere l'Eucaristia, la parola del Signore:

"Se non mangerete la mia carne e non berrete il mio sangue non avrete la vita eterna"(Gv.6,54)

Come spiega, infatti, s. Agostino nelle lettere indirizzate a Papa Bonifacio, i bambini si salvano attraverso il Battesimo, secondo le parole del Signore:

"Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo" (Mt. 16,16)

Per tale Battesimo si realizza invero anche l'altra parola di Gesù:

"Se non mangerete la mia carne e non berrete il mio sangue non avrete la vita eterna"(Gv.6,54).

Piu precisamente i bambini piccoli che ricevono il Battesimo entrando a far parte della Chiesa ricevono la carità e perciò realizzano una misteriosa comunione (spirituale) all'Eucaristia, intendo dire che sono immersi nel Sacrificio di Cristo che l'Eucaristia ripresenta sacramentalmente e perciò si salvano[98]. Volendo approfondirci ulteriormente nella dottrina eucaristica agostiniana, sulla scia di grandi esperti in essa, attraverso gli studi agostiniani più recenti [99], possiamo affermare che per s. Agostino l'Eucaristia è la sorgente della vita cristiana; col noto agostinologo A. Trapé possiamo dire, sostenuti dalla dottrina del Dottore della grazia, che:

> "Il frutto del Sacramento dell'Eucaristia è il Corpo Mistico [...].. L'Eucaristia è il centro, il cuore, l'anima del Corpo di Cristo; è l'Eucaristia che costruisce la Chiesa"[100].

[98]Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *Contra duas epistolas pelagianorum libri quatuor,* l. 1.22. 40 = PL.XLIV, CSEL 60 457.
[99]Cfr.M. GIUSTOZZO, *Il nesso fra il culto e la grazia eucaristica nella recente letterartura teologica del pensiero agostiniano*, Roma 2000, 130-148.
[100]Cfr.M. GIUSTOZZO, *Il nesso fra il culto* ....p.158.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

E ancora:

> "L'Eucaristia è Sacramento sociale perché è il segno e la causa dell'unione di tutti i cristiani in Cristo e fra loro"[101].

L'Eucaristia è la sorgente della vita che santifica la Chiesa: essa è dunque Causa della della vita di grazia di tutta la Chiesa e perciò è la Causa della vita morale cristiana di ciascun fedele cristiano.

5) La dottrina di s. Giovanni Damasceno sul tema dell'Eucaristia come Causa della nostra vita morale.

Questo autore raccoglie in sintesi le mirabili indicazioni dei Padri dell' Oriente cristiano sicché attraverso lui s. Tommaso accede in modo sintetico a tutta la teologia orientale.

S. Giovanni Damasceno afferma con chiarezza l'Azione divina che si attua nell'Eucaristia: è Dio nella sua onnipotenza che opera la trasustanziazione[102]. Lo Spirito Santo invocato dal sacerdote ministro "stende la sua ombra", in certo modo, sul pane e sul vino che vengono benedetti e li trasforma in Cristo in modo simile a quello che avvenne allorché lo Spirito Santo "stese la sua ombra" su Maria SS.ma realizzando l'Incarnazione; come nel Battesimo opera il Consolatore per realizzare la santificazione di coloro che ricevono questo Sacramento, così nell'Eucaristia è la Terza Persona della Trinità che realizza la transustanziazione[103].

Dio si serve di cose familiari alla vita dell'uomo per realizzare attraverso di esse effetti soprannaturali con l'intervento dello Spirito: nel Battesimo Dio collega la sua grazia all'acqua per realizzare l'acqua che ci rigenera alla vita di santità; nell'Eucaristia Egli unisce la sua Divinità con le specie il pane e il vino per fare di esse il Corpo e Sangue di Cristo e così appunto ci fa salire a realtà soprannaturali attraverso ciò che è a noi familiare e naturale[104].

Coloro che ricevono degnamente l'Eucaristia ottengono la remissione

[101]Cfr.ibid. p.159 in nota.
[102] Cfr.S. IOANNIS DAMASCENI *De fide orthodoxa* l. IV c. 13 PG 94, 1140-1141.
[103] Cfr.S. IOANNIS DAMASCENI, *De fide orthodoxa,* l. IV c. 13 = PG XCIV., 1141.
[104] Cfr.S. IOANNIS DAMASCENI, *De fide orthodoxa,* l. IV c.13 = PG XCIV, 1141-1144.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

dei peccati e la vita eterna, chi invece riceve indegnamente tale Sacramento ottiene punizione e condanna eterne[105].

L'Eucaristia è il Sacrificio puro e incruento annunciato nella Scrittura dal profeta Malachia (Mal.1,11), Sacrificio che continuamente e pressocché dovunque viene offerto a Dio[106].

Nell'Eucaristia dopo la consacrazione sotto le specie vi è veramente Cristo Signore perché la sua parola è chiara e verace: essa afferma che, dopo la consacrazione, ciò che sembra pane è Cristo e ciò che sembra vino è il Sangue di Cristo; dopo la consacrazione non simbolicamente Cristo è presente nell'Eucaristia né vi è presente nel senso che l'Eucaristia è figura di Cristo ma vi è veramente[107].

S. Giovanni Damasceno sviluppa la bellissima immagine che unisce in paragone l'Eucaristia al carbone di fuoco che purificò la bocca del profeta Isaia[108]. Il carbone non è solo fuoco ma fuoco e legno; in modo simile l'Eucaristia è pane (ossia le specie del pane) e vino (vale a dire le specie del vino) unito a Dio; in Cristo il corpo umano unito alla Divinità non è una sola natura ma sono due nature unite in un solo composto[109], l'Eucaristia rende presente Cristo nelle sue due nature (umana e divina) e unisce noi stessi a Dio in modo simile all'unione ipostatica, infatti per l'Eucaristia partecipiamo alla Divinità e all'umanità di Cristo e assumiamo la Divinità del Figlio di Dio[110].Riceviamo, dunque, questo carbone ardente di fuoco divino con grande fede e amore affinché possa consumare i nostri peccati completamente e illuminare i nostri cuori e noi possiamo essere deificati per partecipazione al fuoco divino che riceviamo[111].

Il Corpo e il Sangue di Cristo che sono nell'Eucaristia non si corrompono e sono donati a noi per il nostro essere, per la nostra protezione e purificazione dalle sporcizie morali, per purificarci dai mali e dalle calamità e appunto comunicando degnamente all'Eucaristia noi veniamo

---

105 Cfr.ibid. 1148.
106 Cfr.ibid., 1149-1152.
107 Cfr.S. Ioannis Damasceni, *De fide orthodoxa,* l. IV c. 13 = PG XCIV, 1148-1149.
108 Cfr.ibid., 1149.
109 Cfr.ibid., 1149.
110 Cfr.S. Ioannis Damasceni, *De fide orthodoxa,* l. IV c. 13 = PG XCIV., 1153.
111 Cfr.S. Ioannis Damasceni, *De fide orthodoxa,* l. IV c. 13 = PG XCIV, 1149.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

così profondamente purificati che diventiamo il corpo di Cristo[112]. L' Eucaristia appare, in questo senso la Causa della Chiesa, e questo si confermerà ancora meglio più avanti. L'Eucaristia essendo il Corpo di Cristo e il suo Sangue è piena di Spirito Santo e ci dona la vita eterna[113]; l'Eucaristia è, quindi, Causa della nostra vita soprannaturale, vita di salvati, di uomini liberati dal peccato e appunto l'Eucaristia ci libera dai peccati, ci purifica e ci rende addirittura partecipi della Divinità di Cristo!

La partecipazione all'Eucaristia è così chiamata perché per essa noi partecipiamo alla Divinità di Cristo; essa è detta altresì comunione ed è una vera comunione perché per essa entriamo in comunione con Cristo e partecipiamo alla sua Carne e alla sua Divinità, inoltre siamo uniti tra noi perchè partecipando all'Eucaristia noi diventiamo un solo Corpo di Cristo e un solo Sangue e diventiamo membra gli uni degli altri, essendo un solo Corpo con Cristo; noi siamo certamente uniti a tutti coloro che partecipano dell'Eucaristia; noi siamo un solo Corpo a causa del fatto che partecipiamo ad un solo Pane, come dice s. Paolo[114]. Qui s. Giovanni Damasceno evidenzia molto bene, come sopra avevamo anticipato, la causalità dell'Eucaristia sulla Chiesa; a causa della partecipazione all'Eucaristia nella carità, precisiamo, noi siamo Corpo di Cristo, siamo Chiesa.

Si dice, precisa il s. Dottore damasceno, che l'Eucaristia è figura del futuro non perché in essa non è realmente il Corpo e Sangue di Cristo, ma perché ora noi partecipiamo attraverso essa alla Divinità di Cristo in modo Misterioso che l'Eucaristia ci propone come in figura, in futuro, invece, noi parteciperemo alla Divinità di Cristo senza Sacramenti ma attraverso la sola visione, beata, di Dio[115]; pur nella sua sublimità l'Eucaristia è Via a quello che vivremo in Cielo: la comunicazione e partecipazione piena a Dio in via diretta senza Sacramenti.

S. Giovanni Damasceno, quindi, vede nell'Eucaristia in particolare la Causa della Chiesa e più generalmente della vita morale cristiana che è deificazione e partecipazione a Cristo, vale a dire alle perfezioni della sua umanità e della sua Divinità.

6)La dottrina eucaristica di s. Bonaventura sul tema

[112] Cfr.ibid., 1152,1153.
[113] Cfr.ibid., 1152.
[114] Cfr.ibid.,1153.
[115] Cfr.S. IOANNIS DAMASCENI, *De fide orthodoxa,* l. IV c. 13 = PG XCIV, 1153.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

dell'Eucaristia come Causa della vita cristiana

I grandi Dottori che erano accanto a s. Tommaso, intendo dire s. Alberto Magno e s. Bonaventura, seguivano la dottrina tradizionale cattolica relativa all'Eucaristica, in particolare erano imbevuti di dottrina agostiniana su questo tema.

S. Bonaventura afferma che i Sacramenti sono detti cause della grazia non in quanto la grazia sia realizzata causalmente da essi ma in quanto essa è realizzata da Cristo sommo medico, per divino decreto, ma noi da essi e per essi dobbiamo attingerla[116].

Il Dottore Serafico, inoltre, accetta che l'Eucaristia generi l'uomo alla grazia, invero lui stesso afferma che è necessario, per salvarsi, ricevere spiritualmente l'Eucaristia e i bambini battezzati che muoiono senza peccati gravi prima di ricevere l'Eucaristia ricevono in qualche modo l'Eucaristia.[117]

Nel *Commentarius in Evangelium s. Ioannis*, laddove si tratta di interpretare le affermazioni del Signore riportate nel discorso sul "Pane della Vita" nel cap. 6, il Dottore Serafico spiega in modo eccellente il Mistero dell'Eucaristia affermando che esso è la Fonte della grazia santificante [118]. Appunto in questo testo s. Bonaventura afferma la necessità della comunione spirituale all'Eucaristia, comunione che si realizza per la fede e la carità; spiega altresì il Dottore Serafico che nessuno si salva senza l'effetto della manducazione spirituale dell'Eucaristia : tale effetto si può realizzare con o senza la manducazione spirituale: nei bambini che vengono battezzati tale effetto si realizza senza la manducazione spirituale, negli uomini adulti tale effetto si può realizzare solo attraverso la manducazione spirituale che è perciò per essi necessaria[119]. Prosegue s. Bonaventura affermando implicitamente la nostra partecipazione a Cristo e alle sue perfezioni attraverso la manducazione

---

[116]Cfr.S. BONAVENTURAE, *Breviloquium*, p. 6 c. 1 = *Doctoris Seraphici s. Bonaventurae S.R.E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia*, ex Typographia Collegii s. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1882-1901, tomus V 265b.

[117]Cfr.S. BONAVENTURAE, *Commentarius in Sententiarum libros*. l.4 distt. 9 .12 = *Doctoris Seraphici s. Bonaventurae S.R.E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia*, ex Typographia Collegii s. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, MDCCCXCIII, tomus IV.

[118]Cfr.S. BONAVENTURAE, *Commentarius in Evangelium s. Ioannis*, c.VI v. 52ss, = *Doctoris Seraphici s. Bonaventurae S.R.E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia*, ex Typographia Collegii s. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, MDCCCXCIII, tomus VI , 332-335.

[119] Cfr.S. BONAVENTURAE, *Commentarius in Evangelium s. Ioannis...* t.VI, 334-335.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

spirituale di Lui; più precisamente il s. Dottore Serafico afferma che noi viviamo per il Figlio di Dio perché da Lui abbiamo vita e dal Figlio che rimane in noi e per partecipazione a Lui siamo resi migliori, e poiché il Figlio di Dio non rimane in noi se non attraverso la manducazione spirituale dell'Eucaristia perciò è necessario che mangiamo l'Eucaristia per vivere della vita divina e diventare migliori.[120]

7)La dottrina di s. Alberto Magno sul tema dell'Eucaristia come Causa della vita cristiana.

Riguardo a s. Alberto Magno occorre dire che i suoi testi sono evidentemente molto familiari a s. Tommaso in quanto quest'ultimo fu alunno suo, e perciò l'Angelico Dottore, usa espressioni molto simili se non proprio identiche a quelle del suo professore. Un magnifico studio sul tema dell Eucaristia e delle sue relazioni con il Corpo Mistico nella dottrina di s. Alberto è stato condotto dal compianto prof. Piolanti [121]

A voler raccogliere le affermazioni più importanti di s. Alberto, Dottore Universale, sul tema dell'Eucaristia come Causa della vita spirituale dobbiamo dire che egli afferma anzitutto, per quanto ci riguarda, che Cristo è il Principale Offerente nella s. Messa, è Lui che opera l'offerta eucaristica attraverso le parole del sacerdote suo ministro [122], ma in unione a Lui tutta la Chiesa offre il Sacrificio. [123]

Riguardo alla forza della consacrazione eucaristica s. Alberto dice:

> "Hoc etiam verbum (consecrationis) facit omnem sumentem transire in corpus suum mysticum" [124]

---

[120] Cfr.S. BONAVENTURAE, *Commentarius in Evangelium s. Ioannis*, c.VI v. 52ss, = *Doctoris Seraphici s. Bonaventurae S.R.E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia*, ex Typographia Collegii s. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, MDCCCXCIII, tomus VI, 335.

[121] Cfr.A. PIOLANTI *Il Corpo Mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in s. Alberto Magno*, Roma 1939.

[122]Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *De Eucharistia,* d. 5 c. 3 = *Beati Alberti Magni Opera Omnia,* ed. Borgnet, 1899, vol. XXXVIII 79.

[123]Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *Commentarii in quartum librum Sententiarum,* d. 13 a.34 ad q. 1 = *Beati Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, 1899, v. XXIX 294.

[124] Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *Super Lucam = Beati Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, 1899, v. XXIII , 671. Si tratta, più precisamente del commento su *Lc. 22,19*.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

La parola della consacrazione fa che chiunque assume (degnamente) il Sacramento passi nel Corpo Mistico; dunque la consacrazione eucaristica realizza causalmente, come direbbe s. Tommaso, l'inserimento dell'uomo nel Corpo Mistico. In questa stessa linea va un'altra affermazione del Dottore Universale, per cui con la consacrazione le cose più alte sono unite a quelle più basse, il Cielo e la terra si toccano e gli angeli trasportano gli incorporati nel tabernacolo del Cielo[125].

Con la s. Messa, continua s. Alberto, il popolo si unisce a Cristo che è Sacerdote e Vittima e in questo modo può offrire il Sacrificio gradito a Dio; perciò nessun sacrificio del cuore è gradito a Dio se non è unito al Sacrificio Eucaristico[126]. L'azione del Sacrificio Eucaristico si estende, secondo il s. Dottore vescovo di Ratisbona, non solo a tutta la Chiesa (Trionfante, Purgante e Militante) ma anche ai peccatori[127]; tale azione opera in noi la vita della grazia[128], impetra il perdono, condona il peccato, santifica, vivifica in relazione all'incorporazione a Cristo; si capisce bene, su questa scia, che il s. Dottore designi l'Eucaristia come Fonte della vita che ci fa comunicare alla Fonte di ogni grazia che è Cristo[129]. Proprio perché l'Eucaristia è la Fonte della vita, nelle *Enarrationes in Joannem,* commentando Gv 6,54, il s. Dottore Alberto afferma la necessità della manducazione spirituale della Eucaristia per la incorporazione a Cristo : i bambini, che non possono neppure realizzare questa comunione, hanno la fede battesimale in dono così pure hanno anche in dono l'incorporazione a Cristo[130].

A proposito della comunione spirituale all'Eucaristia, nel *Commento alle Sentenze* s. Alberto dice che coloro i quali si uniscono a Cristo Capo della Chiesa attraverso la memoria o la relazione alla Passione di Cristo e al Sacrificio spirituale, assumono spiritualmente l'Eucaristia e non

[125]Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *De Eucharistia* d. 4 t.2 c. 1 n.6 = *Beati Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, 1899 v. XXXVIII p. 370; *De Sacrificio Missae* t. 3 c.15. = *Beati Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, 1899 v .XXXVIII , 129.
[126]Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *De Sacrificio Missae* t.3 c. = *Beati Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, 1899 v.XXXVIII, 127.
[127]Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *Commentarii in quartum librum Sententiarum,* d. 13 a. 14 ad 1m = *Beati Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, 1899, v. XXIX, 359.
[128]Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *De Eucharistia* d. 5 c. 4 = *Beati Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, 1899, v. XXXVIII, 350.
[129]Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *Liber de sacramento Eucharistiae = Beati Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, 1899, v.XXXVIII, 331.
[130]Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *Enarrationes in Joannem*, cap.VI, 54 = *Beati Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, 1899, v. XXIV, 271 ss.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

sacramentalmente [131].

Il s. Dottore prosegue affermando che: dopo l'istituzione del Sacramento SS.mo può, attraverso la meditazione e la devozione, attuarsi nell'anima la *res* del Sacramento (intendo dire l'effetto del Sacramento che è l'incorporazione a Cristo), la quale è realizzata da Cristo, spiritualmente congiunto[132]. Altri dicono, continua s. Alberto, altrimenti e forse meglio, che la res del Sacramento e l'unione si opera doppiamente, ossia per la grazia sacramentale, e questa non l'ha se non chi riceve degnamente il Sacramento, oppure per qualcosa che supplisce alla forza di esso (come il martirio e la penitenza suppliscono alla mancanza del Battesimo) e per questo modo i fedeli ricevono la *res* (cioè l'effetto) di questo Sacramento per devozione e amore verso il Capo (Cristo) e verso le membra del Corpo Mistico[133].

S. Alberto afferma, poi, che vi è un triplice modo di manducazione spirituale dell'Eucaristia:

1) il primo è comune e consiste nella partecipazione dell'effetto del Sacramento in genere e non per il Sacramento stesso; in questo modo si attua l'incorporazione al Corpo Mistico di Cristo attraverso la fede e la carità delle membra e non dal Sacramento; così appunto dall'inizio della loro conversione a Cristo è percepito l'effetto del Sacramento dai fedeli;

2) nel secondo modo più propriamente è percepito il gusto della dolcezza della grazia di comunione del corpo (di Cristo) attraverso la meditazione e la devozione di quelle cose delle quali l'Eucaristia è segno; anche in questo modo si percepisce la grazia sacramentale, non per la stessa Causa del Sacramento, ma per un'altra; in questo modo non era percepito tale effetto spiritualmente prima dell'istituzione del Sacramento, a meno che a qualcuno non sia stato rivelato il rito del Sacramento e il significato del Sacramento stesso;

3) nel terzo modo proprissimamente è percepito spiritualmente questo Sacramento nel senso che è percepita la grazia della comunione al Corpo Mistico, ed è percepita per la causa propria del Sacramento; questa manducazione non è mai separata dalla manducazione sacramentale[134].

---

[131]Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *Commentarii in quartum librum Sententiarum,* d.9 a.1 in c. = *Beati Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, 1899 v. XXIX, 264.

[132]Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *Commentarii in quartum librum Sententiarum,* d.9 a.1 ad 7m, 8m, 9m = *Beati Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, 1899 v. XXIX, 264.

[133]Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *Commentarii in quartum librum Sententiarum,* d.9 a.1 ad 7m, 8m, 9m = *Beati Alberti Magni Opera Omnia*, ed. Borgnet, 1899 v. XXIX, 264.

[134]Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *Commentarii in quartum librum Sententiarum,* d.9 a.2 = *Beati*

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Nel commento al *De Ecclesiastica Hierarchia* di Dionigi Areopagita, s. Alberto pone in rilievo come la comunione si realizza nella partecipazione: Cristo ci ha comunicato Sé stesso e i suoi beni[135], con la nostra comunione noi partecipiamo di Cristo[136].

Possiamo dunque concludere che s. Alberto accetta pienamente la dottrina dell'Eucaristia come Causa della vita spirituale cristiana . S. Tommaso, sulla scia del suo professore, accoglie e sviluppa personalmente questa stessa dottrina, come vedremo nelle pagine che seguiranno.

8) Breve ricapitolazione delle indicazioni dei Padri e dei Dottori da noi esaminate e sviluppi di tali indicazioni in s. Tommaso.

In Dionigi Areopagita troviamo importanti affermazioni, che s. Tommaso riprenderà, circa l' eccellente perfezione del ss.mo Sacramento per cui esso è la perfezione delle perfezioni e la santificazione di tutte le santificazioni, e circa l'ascrizione alla s. Messa di tutti gli effetti degli altri Sacramenti.

In s. Giovanni Crisostomo troviamo profonde indicazioni, che s. Tommaso riprenderà in parte, relative alla realtà della presenza reale di Cristo nell'Eucaristia e all'effetto di essa su di noi e sul mondo, in particolare per distruggere il potere di satana; invece, come vedremo, da s. Ambrogio s. Tommaso trarrà in particolare la dottrina dell'unità del Sacrificio Eucaristico con il Sacrificio della Croce.

In s. Giovanni Crisostomo e in s. Agostino abbiamo anche delle fondamentali indicazioni per l'interpretazione spirituale delle parole di Cristo riguardanti il ss.mo Sacramento, interpretazione che è la chiave di tutta la teologia tomista eucaristica, come vedremo. In s. Agostino, inoltre, troviamo delle geniali indicazioni, che s. Tommaso riprenderà, sulla s. Messa come Sacrificio della Chiesa sulla necessità della comunione eucaristica spirituale e sull'effetto della manducazione eucaristica.

In s. Giovanni Damasceno abbiamo tre affermazioni in particolare,

---

Alberti Magni Opera Omnia, ed. Borgnet, 1899 v.XXIX . 216s.

[135]Cfr.S. ALBERTI MAGNI, *Super De Ecclesiastica Hierarchia,* ed. Monasterii Westfaliorum in aedibus Aschendorff, 1999, 83,19.

[136]Cfr.ibid. 55,40-55.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

che s. Tommaso riprenderà:

1) l'affermazione per cui è Dio Spirito Santo che opera la transustanziazione, cioè tale transustanziazione è atto propriamente realizzato da Dio;

2) l' affermazione, per noi importantissima, per cui attraverso l'Eucaristia partecipiamo alla Divinità e all'umanità di Cristo e assumiamo la Divinità del Figlio di Dio;

3) la bellissima immagine che unisce in paragone il ss.mo Sacramento al carbone di fuoco che purificò la bocca del profeta Isaia .

S. Alberto Magno realizza delle importanti affermazioni, che s. Tommaso farà sue, sulla s. Messa come Sacrificio della Chiesa, sulla consacrazione come attuazione dell'incorporazione degli uomini a Cristo, sulla comunione come partecipazione a Cristo, sulla estensione della portata salvifica dell'Eucaristia ai peccatori oltre che alla Chiesa. Unitamente a s. Bonaventura e a s. Alberto Magno s. Tommaso affermerà, almeno all'inizio della sua attività teologica, la causalità dispositiva dei Sacramenti in ordine alla grazia.

Raccogliendo la dottrina di questi grandi Padri e Dottori, in particolare, dunque, oltre alla dottrina magisteriale e biblica, ed elaborandola con la sua sapienza soprannaturale s. Tommaso realizzerà, come vedremo, il suo eccellente sistema teologico relativo all'Eucaristia.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

CAP. II

L' EUCARISTIA COME CAUSA DELLA VIVIFICAZIONE E DEL PERFEZIONAMENTO DELL'UOMO NELLA GRAZIA SANTIFICANTE, NEL *SUPER SENTENTIIS PETRI LOMBARDI*[137]

Introduzione

L'opera che ci accingiamo a esaminare è stata scritta da s. Tommaso negli anni che vanno dal 1252 al 1256 circa, per conseguire il titolo di maestro di teologia presso l'Universitá di Parigi. Si tratta di un commento ai

[137] I testi del *Super Sententiis Petri Lombardi,* IV, sono consultabili su Internet al seguente indirizzo http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

quattro libri dell'opera: *Sententiae in IV libris distinctae*[138], che ha per autore Pietro Lombardo e spazia su grandissima parte della teologia cattolica dando così la possibilitá a colui che la analizza di poter mettere in mostra la rettitudine, l'unitarietá e non contraddittorietá del suo pensiero in tale scienza, in questo modo i professori dell'Università parigina potevano verificare nel candidato l'esistenza effettiva delle qualità per insegnare la s. teologia. Sebbene per sè stesso questo commento mette in ampio rilievo la grandezza di s. Tommaso, occorre avere presente che si tratta della sua prima grande opera che, perciò, per alcuni aspetti, verrá superata dalle opere successive[139]. La parte di quest'opera tomista che a noi interessa in modo particolare è il libro quarto, in cui tratta dei Sacramenti. In esso s. Tommaso, dopo una presentazione generale dei Sacramenti, parla specificamente di ciascuno di essi .

Svilupperemo la trattazione di questo argomento esaminando, in questa opera di s. Tommaso, anzitutto la causalità dei Sacramenti nella dottrina tomista e la loro definizione, vedremo poi l'eccellenza dell'Eucaristia: in quanto ha una santità assoluta ed è termine ultimo delle santificazioni avente efficacia dalla Passione in modo completo, in quanto è memoriale sacramentale della Passione; esamineremo inoltre l'eccellenza dell'Eucaristia quanto all'origine, alla perfezione, al fine, al contenuto e ai suoi effetti e in quanto è azione teandrica del Verbo Incarnato. Studieremo poi la comunione spirituale all'Eucaristia in quanto è necessaria per la nostra salvezza, sottolineando anzitutto l'estensione universale degli effetti del Sacramento SS.mo e la causalità dell'Eucaristia in relazione agli effetti salvifici della comunione spirituale, ed esaminando successivamente in modo più preciso: la dottrina eucaristica tomista sul tema della comunione spirituale, i soggetti di tale comunione, le affermazioni tomiste relative alla necessità di tale comunione e infine la comunione spirituale come atto di fede viva che ci fa "mangiare noi stessi" e ci ottiene la salvezza. La trattazione dell'Eccellenza dell'Eucaristia tra i Sacramenti e della necessità della comunione spirituale ad essa ci disporrà nella maniera migliore per affrontare efficacemente il tema più centrale di questo capitolo, che è quello

---

[138] Petri Lombardi, *Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi Sententiae in IV libris distinctae. Editio tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta*,Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-1981 (Spicilegium Bonaventurianum, IV-V).

[139] Per note storiche e questioni relative al testo, più approfondite si può consultare J. P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di s. Tommaso d'Aquino,* ESD, Bologna 2006,68-78 ss.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

della causalità del Sacramento-Sacrificio Eucaristico, tema che esamineremo studiando prima di tutto le due forme di causalità (universale e particolare) che riscontriamo nell'Eucaristia. Analizzeremo quindi in modo approfondito la causalità universale dell'Eucaristia vedendo più direttamente in questa luce alcuni testi tomisti, che pure avremo già visto trattando dell'eccellenza dell'Eucaristia e della necessità della comunione eucaristica spirituale, e studiando, poi, la causalità di questo Sacramento sulla Chiesa e sul mondo intero; concluderemo esaminando la relazione tra la Passione e l'Eucaristia.

A) I Sacramenti e la loro causalità nella dottrina tomista del Super Sententiis.

1) La causalità dei Sacramenti.

È importante, innanzitutto, cogliere la relazione, che s. Tommaso fissa, tra i Sacramenti e gli altri grandi Misteri della teologia e fermarsi sulla definizione che s. Tommaso dà di sacramento, prima di addentrarsi nell'esame dei testi che più direttamente ci interessano. Nel prologo a questa quarta parte del suo Commento, in un testo che è illuminante su questo punto, s. Tommaso afferma che, dopo aver trattato della missione del Verbo Incarnato, ora passerà ad esaminare gli effetti del Verbo Incarnato attraverso i quali noi veniamo guariti dal peccato e santificati, dice infatti:

> "Sic ergo ex verbis propositis tria possumus accipere circa hunc quartum librum, qui prae manibus habetur, scilicet materiam: quia in eo agitur de sacramentis[...]Item continuationem ad tertium librum: quia in tertio agebatur de missione Verbi in carnem, in hoc autem libro de effectibus Verbi Incarnati."[140]

I sacramenti, quindi, sono effetti di Cristo; sono effetti della Causa principale che è la SS.ma Trinità e Cristo è precisamente la seconda Persona della SS.ma Trinità, e sono effetti della Causa strumentale che è l'Umanità di Cristo[141]. I Sacramenti sono effetti che a loro volta hanno effetto in noi, infatti ci santificano, causano la vita di grazia in noi; dalla Trinità per Cristo Signore attraverso i Sacramenti la grazia, possiamo dire, ci raggiunge e ci permette di diventare santi, di vivere in unione con Cristo e di ritornare a Dio, nel Cielo. Più profondamente, stando a quanto s. Tommaso afferma, i

[140] *Super Sent.,* IV Prol.

[141] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Sacramenti sono effetti di quella Causa che è Cristo particolarmente nella sua Passione, sicché dice s. Tommaso che i Sacramenti hanno la loro forza santificante anzitutto, come detto, da Dio stesso che è la Causa principale della santificazione, Causa Agente Prima della nostra giustificazione, ma hanno forza secondariamente anche da Cristo e in particolare dalla sua Passione, Causa Prima meritoria[142]. I Sacramenti hanno una causalità efficiente in certo modo (cioè perfettiva, riteniamo) riguardo alla *res et sacramentum* che è il carattere o un certo ornamento dell'anima ma hanno una causalità efficiente dispositiva relativamente alla grazia, vale a dire che essi realizzano una disposizione, una necessità, dell'anima a ricevere la grazia, tale grazia è donata a noi direttamente da Dio[143]. Quello che abbiamo

[142]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3 in c. "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod instrumentum praedicto modo virtutem non accipit nisi secundum quod principali agenti continuatur, ut virtus ejus quodammodo in instrumentum transfundatur. Principale autem et per se agens ad justificationem est Deus sicut causa efficiens, et Passio Christi sicut meritoria. Huic autem causae continuatur sacramentum per fidem Ecclesiae, quae et instrumentum refert ad principalem causam, et signum ad signatum; et ideo efficacia instrumentorum, sive sacramentorum, vel virtus, est ex tribus: scilicet ex institutione divina sicut ex principali causa agente, ex Passione Christi sicut ex causa prima meritoria, ex fide Ecclesiae sicut ex continuante instrumentum principali agenti."

[143]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 in c. "…Et ideo alii dicunt, quod ex sacramentis duo consequuntur in anima. Unum quod est sacramentum et res, sicut character, vel aliquis ornatus animae in sacramentis in quibus non imprimitur character, aliud quod est res tantum, sicut gratia. Respectu ergo primi effectus sunt sacramenta causae aliquo modo efficientes; sed respectu secundi sunt causae disponentes tali dispositione quae est necessitas, nisi sit impedimentum ex parte recipientis; et hoc videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod causa efficiens dupliciter potest dividi. Uno modo ex parte effectus; scilicet in disponentem, quae causat dispositionem ad formam ultimam; et perficientem, quae inducit ultimam perfectionem. Alio modo ex parte ipsius causae in agens principale, et instrumentale. Agens enim principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum. Instrumento autem competit duplex actio: una quam habet ex propria natura, alia quam habet prout est motum a primo agente; sicut calor ignis, qui est instrumentum virtutis nutritivae, ut dicitur in 2 de anima, ex natura propria habet dissolvere, et consumere, et hujusmodi effectus: sed inquantum est instrumentum animae vegetabilis, generat carnem. Sed sciendum, quod actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit aliquando autem non; semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio, alias non ageret ut instrumentum: sic qualitates activae et passivae elementorum pertingunt instrumentaliter ad formas materiales educendas de materia, non autem ad productionem animae humanae, quae est ab extrinseco. Dicendum est ergo, quod principale agens respectu justificationis Deus est, nec indiget ad hoc aliquibus instrumentis ex parte sua; sed propter congruitatem

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

appena detto significa, riguardo alla transustanziazione, attuantesi con la consacrazione eucaristica:

1) che l'allontanarsi della sostanza del pane e del vino dalle specie è causato dal Sacramento;

2) che il congiungersi delle specie a Cristo sostanzialmente presente è causato da Dio[144].

Più generalmente possiamo dire che la causalità dispositiva dei Sacramenti prepara la strada all'azione divina sicché l'uomo, che è creato da Dio, attraverso la partecipazione ai sacramenti, per azione diretta solo di Dio può tornare alla perfetta comunione con la Trinità per mezzo della grazia, qui sulla terra, e può tornare alla somma ed eterna comunione con Dio nel Cielo per la gloria.

2) Definizione di Sacramento e varie accezioni del termine.

Passando a definire più direttamente cosa è un Sacramento s. Tommaso afferma che esso è una realtà che santifica, che opera attivamente una santificazione dell'uomo; e poiché l'uomo è una creatura razionale e la sua conoscenza deriva dai sensi, questa santificazione è necessario che gli sia resa nota attraverso segni tratti dalle realtà sensibili[145], segni che,

---

ex parte hominis justificandi, ut supra dictum est, utitur sacramentis quasi quibusdam instrumentis justificationis. Hujusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria, sicut aquae abluere, et oleo facere nitidum corpus; sed ulterius, inquantum sunt instrumenta divinae misericordiae justificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, quod primo correspondet sacramentis, sicut est character, vel aliquid hujusmodi. Ad ultimum autem effectum, quod est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, inquantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem. "

[144]Cfr.*Super Sent.,* IV d.1 q.1 a.4 qc. 1 ad 6m "Ad sextum dicendum, quod in transubstantiatione, cum sit quasi quidam motus vel mutatio, duo sunt, scilicet recessus a termino, et accessus ad terminum. Verba ergo sacramentalia pertingunt instrumentaliter ad transubstantiationem quantum ad recessum a termino a quo; sed quantum ad accessum ad terminum ad quem non pertingunt instrumentaliter, nisi dispositive, sicut in aliis sacramentis accidit".

[145]Cfr.Super Sent., IV d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 in c. "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramentum secundum proprietatem vocabuli videtur importare sanctitatem active, ut dicatur sacramentum quo aliquid sacratur, sicut ornamentum quo aliquid ornatur. Sed quia actiones activorum dicuntur esse proportionatae conditionibus passivorum, ideo in sanctificatione qua homo sanctificatur, debet esse talis sanctificandi

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

attraverso la somiglianza delle cose visibili, gli permettano di comprendere la realtà invisibile che si sta compiendo, e quindi di collaborare alla santificazione che gli è offerta[146]. Il Sacramento appunto consta di questo duplice elemento: la santificazione e il segno indicante l'attuarsi della santificazione.

S. Tommaso, più precisamente, fa rilevare che vi sono tre diverse accezioni del termine Sacramento:

1. anzitutto il termine Sacramento indica la realtà mediante la quale avviene la santificazione; in questo senso la Passione è Sacramento; probabilmente rientrano in questo significato di Sacramento anche l'Incarnazione e gli altri Misteri della vita di Cristo, giacché s. Tommaso nel libro terzo del *Super Sent.* afferma che la Passione e l'Incarnazione sono Sacramenti[147];
2. altre volte il termine Sacramento include la santificazione e il modo della consacrazione sacramentale che l'uomo deve realizzare; questo modo di consacrazione rende nota all'uomo, attraverso similitudini di cose sensibili, la santificazione che si sta realizzando e le cause santificanti; i Sacramenti della Nuova Alleanza sono Sacramenti in questo senso: santificano attraverso dei modi di consacrazione ben precisi che significano

modus qui homini competat secundum quod rationalis est, quia ex hoc est homo. Inquantum autem est rationalis, habet cognitionem a sensibilibus ortam; unde oportet quod sanctificetur hoc modo quod sua sanctificatio sibi innotescat per similitudines sensibilium rerum; et secundum hoc invenitur diversa acceptio sacramenti. Aliquando enim sacramentum importat rem qua fit consecratio; et sic Passio Christi dicitur sacramentum; et haec est prima acceptio quam Magister ponit. Aliquando vero includit modum consecrationis, qui homini competit secundum quod causae sanctificantes et sua sanctificatio per similitudines sensibilium sibi notificantur; et sic sacramenta novae legis sacramenta dicuntur: quia et consecrant, et sanctitatem significant modo praedicto, et etiam primas sanctificationis causas significant; sicut Baptismus et puritatem designat, et mortis Christi signum est. Aliquando etiam includit tantum significationem praedictarum consecrationum, sicut signum sanitatis dicitur sanum; et hoc modo sacramenta veteris legis, sacramenta dicuntur, inquantum significant ea quae in Christo sunt gesta, et etiam sacramenta novae legis. Relicto ergo primo modo dicendi sacramentum (quia de hujusmodi sacramentis dictum est in 3 libro), de sacramentis secundo et tertio modo dictis non poterit alia communis definitio assignari nisi dicatur: *sacramentum est sacrae rei signum*; nisi quod oportet ut subintelligatur talis modus significandi, qui est per similitudinem rei sensibilis quod Magister addit quod est id ut scilicet ejus similitudinem gerat."

[146] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 in c.

[147]Cfr.*Super Sent.,* III d.19 a.5 qc.3 ex. "….Sacramentum hic dicitur, non sacrum signum, sicut baptismus, et hujusmodi, sed sacrum secretum, sicut Passio, Incarnatio, et hujusmodi."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

la santificazione stessa e le cause di essa, così il Battesimo (che ha un modo ben preciso di consacrazione: l'immersione (o un modo simile) nell'acqua del battezzando con la pronunzia della formula battesimale) santifica ma insieme significa la santificazione che dona, ossia la purezza dal peccato, e significa altresì la morte di Cristo, che è Causa della santificazione;

3. infine il termine Sacramento indica, in alcuni casi, soltanto la significazione delle predette santificazioni, così i Sacramenti della Legge Antica significano quelle cose che si sono compiute in Cristo e significano anche i Sacramenti della Nuova Allenza[148], cioè solo significano la santificazione che Cristo attraverso i suoi sacramenti ci dona.

Riguardo alla prima accezione di Sacramento è bene notare che s. Tommaso indica i Misteri della vita di Gesù come Sacramenti anche nel senso che hanno essi stessi una santità occulta infatti sono compiuti da Cristo Signore che è Santità infinita ma nascosta nella sua Umanità; perciò il s. Dottore Angelico li indica come Sacramenti aventi il significato di sacro segreto. Con questo significato di sacro segreto il s. Dottore parla di Sacramento riferendosi anche alla generazione intratrinitaria del Verbo[149]. L'Eucaristia è certamente Sacramento in base alla seconda accezione del termine ma, come vedremo, in essa c'è molto di più rispetto agli altri sacramenti; c'è Cristo Dio che opera direttamente e che si rende sostanzialmente presente con il suo Sacrificio di Croce che si rinnova …. insomma ci pare che ci siano forti indicazioni, come vedremo, per situare l'Eucaristia come Sacramento anche nel senso della prima accezione e quindi per ritenerla anche un Sacro Segreto così come gli altri misteri e le altre "gesta" del Verbo; l'Eucaristia invero è un'azione di Cristo e contiene sostanzialmente Cristo operante, come vedremo meglio fra poco.

B)L'Eccellenza dell'Eucaristia tra i Sacramenti.

1) Eccellenza dell'Eucaristia in quanto ha una assoluta santità ed è termine ultimo delle santificazioni avente efficacia dalla Passione in modo completo.

Secondo s. Tommaso l'Eucaristia è Sacramento in modo diverso

[148] Cfr.Cfr.*Super Sent.,* IV d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 in c.

[149]Cfr.Cfr.*Super Sent*., I d. 9 q. 2 a.2 ex."Secundi syllogismi minorem subticet, conclusionem ponit ibi: et quod cum sacramento scientiae suae ex eo nascitur non potest aliud esse quam vivens; Filius qui nascitur ex Patre, cujus nativitatis secretam scientiam solus Pater habet comprehendendo. Non potest ergo esse aliud quam vivens. Et sumitur hic sacramentum, prout dicitur sacrum secretum."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

rispetto agli altri, infatti negli altri Sacramenti ciò che attiene alla santificazione della materia è un sacramentale mentre ciò che riguarda l'uso della materia, con la quale l'uomo è santificato, è Sacramento; nell'Eucaristia invece ciò che santifica l'uomo è santo semplicemente e per sé stesso, quasi soggetto della santità, perché è lo stesso Cristo, e così tale santificazione della materia è lo stesso Sacramento[150]. La santificazione attiva che è propria dei sacramenti si realizza, nell'Eucaristia, nella consacrazione; il Sacramento dell'Eucaristia, è la trasformazione del pane e del vino in Cristo; la santificazione dei fedeli attraverso la comunione è effetto del Sacramento e non Sacramento[151]. Tale santificazione della materia è il rendersi presente di Cristo Dio uomo che è santo per eccellenza, pieno di grazia e Causa di ogni grazia, perciò è evidentemente inclusa in questa santificazione della materia una santificazione generale, come vedremo meglio più avanti, ossia la santificazione generale della Chiesa, la santificazione di tutti coloro che entrano o sono nella Chiesa (militante e purgante)[152]. Appunto perché Cristo, Dio-uomo, si rende presente, attraverso

[150]Cfr.*Super Sent.,* IV d.8 q.1 a.1 q.1 in c., "In aliis ergo sacramentis fit aliquid sanctum primo modo, sicut homo suscipiens sacramentum; non autem elementum corporale sanctificans hominem, quia hoc est sacrum secundo modo; et ideo hoc quod pertinet ad sanctificationem materiae in omnibus sacramentis non est sacramentum, sed sacramentale; sed hoc quod pertinet ad usum materiae qua homo sanctificatur, est sacramentum. In hoc autem sacramento illud quod est sanctificans hominem, est sanctum primo modo, quasi subjectum sanctitatis, quia est ipse Christus; et ideo ista sanctificatio materiae est hoc sacramentum; sed sanctificatio hominis est effectus sacramenti."

[151] Cfr.*Super Sent.,* IV d.8 q.1 a.1 q.1 in c.

[152]Cfr.*Super Sent.,* IV d.8 q.1 a.1 q.1 in c., "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Eucharistia sacramentum quoddam est, alio tamen modo ab omnibus aliis sacramentis. Sacramentum enim secundum sui nominis proprietatem sanctitatem active importat; unde secundum hoc aliquid habet sacramenti rationem secundum quod habet rationem sanctificationis, qua sanctum aliquid fit. Dicitur autem aliquid sanctum dupliciter. Uno modo simpliciter et per se, sicut quod est subjectum sanctitatis, sicut dicitur homo sanctus. Alio modo secundario et secundum quid, ex eo quod habet ordinem ad hanc sanctitatem, vel sicut habens virtutem sanctificandi, sicut chrisma dicitur sanctum; vel quocumque alio modo ad aliquid sanctum deputetur, sicut altare sanctum. et ideo ea quibus aliquid fit sanctum primo modo, dicuntur sacramenta simpliciter; illa autem quibus fit aliquid sanctum secundo modo, non dicuntur sacramenta, sed sacramentalia magis. In aliis ergo sacramentis fit aliquid sanctum primo modo, sicut homo suscipiens sacramentum; non autem elementum corporale sanctificans hominem, quia hoc est sacrum secundo modo; et ideo hoc quod pertinet ad sanctificationem materiae in omnibus sacramentis non est sacramentum, sed sacramentale; sed hoc quod pertinet ad usum materiae qua homo sanctificatur, est sacramentum. In hoc autem sacramento illud quod est sanctificans hominem, est sanctum primo modo, quasi subjectum sanctitatis, quia est ipse Christus; et

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

questo Sacramento, sostanzialmente sotto le specie del pane e del vino, s. Tommaso può dire che tale Sacramento in sé considerato è il più degno tra tutti i sacramenti, poiché ha assoluta santità anche oltre il suscipiente; gli altri Sacramenti non hanno santità se non in ordine ad un'altra realtà (ossia alla persona che li riceve) questo invece è per sé stesso santo e santificante; e così questo Sacramento è la perfezione degli altri Sacramenti poiché ciò che è per un'altra realtà si riconduce, come alla sua perfezione, a ciò che è per sé stesso, come è manifesto riguardo all'accidente e alla sostanza[153].

La santità che è negli altri Sacramenti non è la forma di santità assolutamente ma in quanto è ordinata ad altra realtà[154], questa realtà cui tale santità è ordinata è la persona che riceve il Sacramento. Per essere più chiari e diretti possiamo dire che l'Eucaristia rendendo presente e operante Cristo, che è il Santo per eccellenza e il Santificatore, è per sé stessa santa, gli altri Sacramenti non rendono presente sostanzialmente Cristo né attuano la sua opera generale di santificazione ma applicano semplicemente a colui che riceve tali Sacramenti la santificazione operata da Cristo; perciò gli altri Sacramenti non sono santi per sé stessi ma lo sono in ordine alla santificazione della persona che li riceve.

L'Eucaristia dunque possiamo dire che, per questo aspetto, è non solo il Sommo tra i Sacramenti ma lo è in modo analogico, secondo che, come dice s. Tommaso, è Sacramento in modo diverso dagli altri[155].

2) Eccellenza dell'Eucaristia in quanto termine ultimo delle santificazioni e memoriale sacramentale della Passione.

S. Tommaso afferma che l'Eucaristia è il termine ultimo delle santificazioni, è il memoriale, sacramentale, della Passione, ed è ordinata

ideo ista sanctificatio materiae est hoc sacramentum; sed sanctificatio hominis est effectus sacramenti. Et ideo hoc sacramentum in se consideratum, est dignius omnibus sacramentis, quia habet absolutam sanctitatem etiam praeter suscipientem; alia autem non habent nisi in ordine ad aliud; et ideo hoc sacramentum est perfectio aliorum sacramentorum; quia omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut patet de accidente et substantia ".

[153] Cfr.*Super Sent.,* IV d.8 q.1 a.1 q.1 in c.

[154]Cfr.ibid. ad 4m "Ad quartum dicendum, quod sanctitas quae est in materiis aliorum sacramentorum, non est forma sanctitatis absolute, sed secundum ordinem ad aliud, ut in 1 dist. dictum est; et ideo non est simile de aliis sacramentis et de hoc, ut ex dictis patet".

[155]Cfr.*Super Sent.,* IV d.8 q.1 a.1 q.1 in c., "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Eucharistia sacramentum quoddam est, alio tamen modo ab omnibus aliis sacramentis."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

all'ultimo effetto di questo Mistero di Cristo quasi avendo efficacia dalla Passione stessa in modo completissimo; perciò questo Sacramento, per sé, vale contro tutti difetti spirituali, ma, quanto a noi, essa preesige la ricezione degli altri Sacramenti come accade nelle realtà naturali nelle quali l'ultima forma non viene donata a chi non è disposto a riceverla ossia a chi non si è disposto ad essa attraverso tutto quello che ad essa vi è di necessariamente preparatorio[156].

Tale ultimo effetto della Passione consiste nella conversione dell'uomo in Cristo sicché non sia più l'uomo a vivere ma sia Cristo a vivere in Lui, come dice con chiarezza s. Tommaso:

> "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod proprius effectus cujuslibet sacramenti debet assumi ex similitudine ad materiam illius sacramenti; sicut expurgatio veteris vitae est effectus Baptismi per ablutionem aquae significata. Et ideo cum materiale in hoc Sacramento sit cibus, oportet quod effectus proprius hujus sacramenti accipiatur secundum similitudinem ad effectum cibi. Cibus autem corporalis primo in cibatum convertitur, et ex tali conversione, deperdita restaurat, et quantitatem auget; sed spiritualis cibus non convertitur in manducantem, sed eum ad se convertit. Unde proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."[157]

---

[156]Cfr.*Super Sent.,* IV d.2 q.1 a.2 "Alia autem perfectio est in ordine ad finem, ad quem per actus pervenitur; et hanc quidem perfectionem quantum ad finem intra facit extrema unctio, quae est quaedam delibutio praeparans in gloriam resurrectionis; quantum vero ad finem extra facit Eucharistia, quae membra capiti conjungit. Et quia hic est ultimus terminus nostrae sanctificationis, ideo dicit Dionysius, quod omnis alia sanctificatio in Eucharistiam terminatur: quia et ordinati et baptizati Eucharistiam sumunt".

Ibid. ad 1m "Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Eucharistia sit memoriale ipsius dominicae Passionis, ipsum Christum continens, non tamen quantum ad omnes effectus ejus. Vel dicendum, quod propter praedictam rationem Eucharistia ordinatur ad ultimum effectum Passionis Christi, quasi completissime ab ea efficaciam habens; et ideo, quantum est de se, valet contra omnes spirituales defectus; unde et cum singulis sacramentis exhibetur, quasi consummans effectum uniuscujusque; sed tamen praeexigit alia sacramenta, ut idoneus quis reddatur ad tanti perceptionem mysterii, sicut etiam in naturalibus ultima forma non datur nisi praecedentibus omnibus dispositionibus."

[157] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 in co.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Questo punto è di capitale importanza e perciò voglio ripetere la mia affermazione: l'effetto più radicale dell'Eucaristia è che essa ci converte a Cristo sicché non siamo più noi che viviamo ma sia Cristo a vivere in noi, vale a dire che essa ci fa partecipare alle perfezioni di Crist[158] sicché sia la sua perfezione a manifestarsi e a vivere in noi; così questo Sacramento accresce in noi le virtù e ripara i danni arrecati alle nostre anime dal peccato. Il Cibo spirituale che è l'Eucaristia, a differenza del cibo comune, trasforma chi se ne ciba nel Cibo stesso che è Cristo Pane di vita; infatti attraverso la nostra comunione con Cristo non è Lui a trasformarsi in noi (che lo riceviamo) ma siamo noi che ci trasformiamo in Lui[159] acquisendo le sue virtù infuse, la sua grazia, i suoi doni dello Spirito Santo, come meglio vedremo più avanti.

3) Eccellenza dell'Eucaristia quanto all'origine, alla perfezione e al fine.

Afferma il s. Dottore Angelico:

> "[…] in quolibet Sacramento est tria considerare; scilicet originem, perfectionem, et finem ad quem est. Origo autem omnium Sacramentorum est Passio Christi, de cujus latere in cruce pendentis sacramenta profluxerunt, ut sancti dicunt; perfectio autem sacramenti est in hoc quod continet gratiam; finis autem sacramenti est duplex; proximus, scilicet sanctificatio recipientis, et ultimus, scilicet vita aeterna. Haec autem per quamdam excellentiam in Eucharistia inveniuntur. Quia hoc sacramentum est specialiter in memoriam dominicae Passionis; unde Matthaei 26: quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis; et ideo quantum ad originem vocatur sacrificium vel hostia. Similiter etiam gratiam non per modum intentionis continet sicut alia sacramenta, sed plenitudinem gratiae in suo fonte; et ideo antonomastice Eucharistia dicitur. Similiter etiam quia ipsa est consummatio omnium sanctificationum, ut Dionysius dicit, id quod

[158]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q.3 a.2 q.2 in c. "Ut ergo sacramentum sit perfectum, oportet illum qui sacramentum celebravit, communicare. Potest etiam sumi ratio ex parte ipsius consecrantis: quia cum ipse sit aliis dispensator divinorum, debet primo in participatione divinorum fieri, ut Dionysius dicit in 3 cap. Eccles. Hier."

[159]Cfr.*In Io.* c. 6 l.3 "Unde sicut corpus sustentatur cibo, ita illud quo sustentatur spiritus, dicitur eius cibus, quidquid sit illud. Illud autem quo sustentatur corpus, cum transeat in corporis naturam, corruptibile est; sed cibus quo sustentatur spiritus, est incorruptibilis, quia non mutatur in ipsum spiritum, sed potius e converso spiritus in cibum. Unde dictum est, Augustini: cibus sum grandium: cresce, et manducabis me. Nec tu me mutabis in te, ut cibum carnis tuae, sed mutaberis in me: ut dicitur lib. Confessionum."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

est omnium, scilicet congregari ad unum, huic Sacramento attribuitur. Et dicitur communio vel synaxis, quod idem est, inquantum scilicet homo congregatur ad unum et ad seipsum et ad alios, ei quod est maxime unum conjunctus. Similiter etiam quantum ad ultimum finem consequendum maximam efficaciam habet, inquantum realiter continet hoc quo janua caeli nobis aperta est, scilicet sanguinem Christi; et ideo specialiter viaticum appellatur."[160]

L'Eucaristia sorpassa nettamente tutti gli altri Sacramenti quanto all'origine, al fine e alla perfezione.

Quanto all'origine, che è la Passione, occorre dire che l'Eucaristia sorpassa tutti gli altri Sacramenti secondo che la Passione stessa si trova in particolare nella s. Messa che è in modo speciale celebrata in memoria della Passione. Il Signore Gesù ha affermato proprio riguardo alla s. Messa "Fate questo in memoria di me"(Mt. 26) intendendo dire (come Cristo stesso insegna attraverso la Chiesa) che la celebrazione eucaristica è sommo memoriale del Sacrificio della Passione perché in tale celebrazione si attua l'offerta sacrificale dello stesso Cristo che si offrì nella Passione. Proprio perché si attua una tale offerta in una rappresentazione sacramentale della Passione, perciò la s. Messa è detta, per eccellenza, Sacrificio e Sacramento direttamente rappresentativo della Passione.

---

[160] *Cfr.Super Sent.,* IV d.8 q1 a1 q.3 in c. "In qualsiasi sacramento bisogna considerare tre cose: l'origine, la perfezione e il fine in ordine a cui è. L'origine Dei sacramenti è la Passione del Signore, dal lato del quale i sacramenti profluirono, come dicono i santi. La perfezione del sacramento sta nel fatto che contiene la grazia; il fine del sacramento è duplice, la santificazione della materia e la vita eterna. Ora tutto questo si trova in maniera eccellente nel SS.mo Sacramento perché esso è in modo speciale in memoria della Passione del Signore per cui (nel Vangelo) nel capitolo 26 di s. Matteo (I Cor.11,24)(si dice) "ogni volta che lo farete fatelo in memoria di me"; e così quanto all'origine è chiamato Sacrificio o vittima . Similmente esso contiene la grazia non per modo di intenzione ma contiene la pienezza della grazia nella sua fonte, e per ciò per eccellenza è detto buona grazia (Eucaristia) . Similmente poiché esso è la perfezione di tutte le santificazioni, come dice Dionigi, ciò che è proprio di tutti i sacramenti, che è il riunirsi in uno, a questo sacramento è attribuito; ed è detto comunione o sinassi in quanto l'uomo è raccolto in unità in sé stesso e negli altri per il fatto che è congiunto con ciò che è massimamente uno. Similmente anche per giungere al fine ultimo questo sacramento ha la massima efficacia poiché contiene realmente ciò per cui è stata aperta per noi la porta del Cielo, cioè il Sangue di Cristo, e così in modo speciale è detto viatico." (Traduzione nostra)

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Quanto alla perfezione dobbiamo dire che il Sacramento Eucaristico sorpassa tutti gli altri Sacramenti secondo che esso contiene la grazia non come la contengono gli altri sacramenti, cioè per intenzione, ma contiene la pienezza della grazia nella sua Fonte perché contiene Cristo sostanzialmente.

Quanto al fine dobbiamo affermare che l'Eucaristia sorpassa tutti gli altri Sacramenti secondo che realizza in modo eccellente il fine dei sacramenti che è duplice: fine prossimo è la santificazione del ricevente, fine ultimo è la vita eterna; l'Eucaristia, infatti, è la consumazione di tutte le santificazioni sicché ciò che è proprio di tutte le santificazioni (il riunire gli uomini in uno, cioè in Cristo) è attribuito specificamente a questo Sacramento, che è detto comunione e sinassi in quanto per esso l'uomo è raccolto in profonda unità in sé stesso ed è unito profondamente con gli altri per il fatto che è unito a Cristo, che è massimamente uno; l'Eucaristia, inoltre, ha massima efficacia per condurci alla vita eterna in quanto contiene realmente il Sangue di Cristo per cui è stata aperta a noi la porta del Cielo.

4) Eccellenza dell' Eucaristia per il suo contenuto e i suoi effetti .

S. Tommaso dice che l'Eucaristia contiene Cristo che è la Fonte della grazia[161]; per cogliere in profondità il significato di tale espressione occorre capire ciò che intende il s. Dottore allorché afferma che i Sacramenti contengono la grazia. Troviamo una spiegazione del nostro santo domenicano su questo punto laddove egli afferma che i Sacramenti sono cause strumentali della grazia e in questo senso la contengono come in uno strumento, in modo incompleto[162]. Per noi è importante sottolineare che,

[161]*Cfr.Super Sent.,* IV d.8 q1 a1 q.3 in c. "…contiene la pienezza della grazia nella sua fonte…." (Traduzione nostra)

[162]Cfr.*Super Sent.,* IV d.4 q.1 a.4, tutto l'articolo è importante ma in particolare q.4 "..Et quia agens instrumentale non habet virtutem agendi ad aliquod ens completum, sed per modum intentionis, ut dictum est, et forma introducta continetur in eo per modum intentionis, sicut sunt species colorum in aere, a quibus aer non denominatur coloratus; etiam hoc modo gratia est in sacramentis sicut in instrumento, non complete, sed incomplete quantum ad quatuor. Primo, quia in instrumento non est forma effectus secundum completam rationem speciei, sicut est in effectu jam completo, et in causa univoca. Secundo, quia est in eo per modum intentionis, et non secundum completum esse in natura, sicut forma effectus est in causa principali non univoca secundum esse perfectum in natura, quamvis non secundum completam rationem illius speciei sive formae quam inducit in effectu, ut calor est in sole. Tertio, quia non est in eo per modum intentionis quiescentis, sicut sunt intentiones rerum in anima, sed per modum intentionis fluentis

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

come emerge chiaramente dalle parole del s. Dottore, i Sacramenti contengono la grazia in quanto la causano. Si noti a questo riguardo che il s. Dottore parla di esistenza della grazia nei Sacramenti, dunque di contenenza della grazia in essi, riferendosi alla causalità di essi[163].

In conclusione, quindi, per s. Tommaso affermare che i Sacramenti, (e quindi l'Eucaristia) contengono la grazia significa dire che essi causano la grazia nei fedeli.

L'Eucaristia, quindi, causa la grazia, ma la causa in maniera differente dagli altri Sacramenti perché l'Eucaristia viene consacrata dal ministro agendo in persona di Cristo mentre gli altri Sacramenti sono consacrati dal ministro agendo semplicemente dalla sua propria persona[164], inoltre a differenza degli altri sacramenti, la s. Messa non solo comunica la grazia ma rende presente sostanzialmente Cristo stesso Fonte della grazia. S. Tommaso proprio riguardo alla presenza sostanziale di Cristo afferma che l'Eucaristia contiene Cristo; una tale contenenza è appunto vera, reale, sostanziale e permamente, non fluente. L'Eucaristia, perciò, contiene la grazia in duplice modo: nel senso che la causa e nel senso che, dopo la consacrazione, Cristo, Fonte della grazia[165] e pienezza di grazia[166] è

---

duplici fluxu: quorum unus est de potentia in actum, sicut etiam in mobili est forma, quae est terminus motus, dum movetur ut fluens de potentia in actum; et inter haec cadit medium motus, cujus virtute instrumentum agit: alius de agente in patiens, inter quae cadit medium instrumentum, prout unum est movens, et alterum motum.Quarto, quia sacramentum etiam instrumentaliter non attingit directe ad ipsam gratiam, ut dictum est, sed dispositive."

[163]Cfr.*ibid.* in c. ad 1m "Ad primum ergo dicendum, quod gratia non est in sacramentis sicut in subjecto, sed sicut in causa dispositiva instrumentali; sed intentio illa quae et virtus dicitur, est in sacramento sicut in subjecto."

[164]Cfr.*Super Sent.,* IV d.8 q.2 a.1 qc.2 ad 2m "Verba enim formae hujus sacramenti proferuntur a ministro in persona Christi quasi recitative; et ideo oportet apponere continuationem ad recitationem praemissam, quam facit conjunctio enim. Aliorum autem sacramentorum formae ex persona ministri proferuntur…"

[165]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 "Ad quartum dicendum, quod sacramentum habet omnem suavitatem, inquantum continet fontem omnis gratiae, quamvis non ordinetur ejus usus ad omnes effectus sacramentalis gratiae."

[166]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 8 q. 1 a. 1 qc. 3 in c. ".. Quia hoc sacramentum est specialiter in memoriam dominicae Passionis; unde Matthaei 26: quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis; et ideo quantum ad originem vocatur sacrificium vel hostia. Similiter etiam gratiam non per modum intentionis continet sicut alia sacramenta, sed plenitudinem gratiae in suo fonte; et ideo antonomastice Eucharistia dicitur. Similiter etiam quia ipsa est consummatio omnium sanctificationum, ut Dionysius dicit, id quod est omnium, scilicet congregari ad unum, huic sacramento attribuitur; et dicitur communio vel synaxis, quod idem est, inquantum scilicet homo congregatur ad unum et ad seipsum et ad alios, ei quod est maxime unum conjunctus".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

sostanzialmente presente (cioè contenuto) in tale Sacramento; noi ricevendo il Sacramento riceviamo Cristo però, si noti bene, non è Cristo che si muta in noi, invece siamo noi che, attraverso il Sacramento veniamo uniti e convertiti in Cristo, partecipando delle sue perfezioni[167], come detto. L'Eucaristia più profondamente possiamo dire che contiene Cristo nel senso che causa Cristo tra noi (presenza sostanziale nel sacramento) e in noi, unendoci a Lui per grazia. Questa contenenza eccezionale di Cristo nell'Eucaristia si attua al compiersi del Sacramento, che è, in questo caso, una azione dello stesso nostro Salvatore[168], come vedremo meglio più avanti; tale Sacramento è evidentemente, una Causa universale di grazia che appunto rende presente la Fonte della grazia, Cristo, e che ha per effetto la Chiesa[169] infatti la *res tantum* di un Sacramento è l'effetto di esso. L'Eucaristia, Causa universale di grazia, ha per effetto la Chiesa; Cristo si serve dell'Eucaristia per donare universalmente la sua vita divina alle anime e formarsi la sua Chiesa perciò tutti gli effetti degli altri Sacramenti possono essere ascritti a questo Sacramento in quanto è la perfezione degli altri Sacramenti e contiene come in capitolo e in somma tutte le perfezioni che gli altri Sacramenti hanno individualmente[170]. Gli effetti di tutti i Sacramenti sono in questo Sacramento anche se il suo uso non è ordinato a tutti gli effetti della grazia sacramentale[171], infatti l'uso sacramentale dell'Eucaristia non è ordinato alla purificazione dai peccati mortali ma al perfezionamento nella grazia che il ricevente già deve possedere, allo stesso modo l'uso dell'Eucaristia non è neppure ordinato al conferimento del sacerdozio né tantomeno è ordinato a realizzare l'unione sponsale di due fedeli etc., ma tutti questi effetti ed altri provengono ai vari Sacramenti dall'Eucaristia come da Causa universale, che viene applicata proprio attraverso gli altri

---

[167] *Super Sent.,* IV d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 in co.

[168] Cfr.*Super Sent.,* IV d.8 q. 1 a.3 q. 1

[169]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 in c. "Tertio ex eo quod est res tantum, quod est corpus Christi mysticum; quia ex hoc ipso quod aliquis ad hoc sacramentum accedit, significat se ad unitatem corporis mystici tendere; unde si peccatum in conscientia teneat, per quod a corpore mystico separatur, fictionis culpam incurrit, et ita abutitur sacramento."

[170]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 8 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 4 "Ad quartum dicendum, quod sacramentum habet omnem suavitatem, inquantum continet fontem omnis gratiae, quamvis non ordinetur ejus usus ad omnes effectus sacramentalis gratiae. Vel dicendum, quod etiam quantum ad effectum habet omnem suavitatis effectum in reficiendo, quia hoc solum sacramentum per modum refectionis operatur. Vel dicendum, secundum Dionysium, quod omnium sacramentorum effectus huic sacramento possunt ascribi, inquantum perfectio est omnis sacramenti, habens quasi in capitulo et summa omnia quae alia sacramenta continent singillatim."

[171] Cfr.ibid.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Sacramenti.

L'Eucaristia, in conclusione, eccelle su tutti i Sacramenti perché essa contiene non solo la grazia ma contiene Cristo Fonte della grazia ed ha per effetto non solo la santificazione di questa o quella persona ma ha per effetto la Chiesa; più precisamente l'Eucaristia è Causa universale di grazia sicché tutti gli effetti, degli altri Sacramenti possono essere ascritti, in certo modo, a questo Sacramento, cioè hanno per Causa l'Eucaristia.

5) Eccellenza dell'Eucaristia in quanto Sacrificio di Cristo, vale a dire: azione teandrica, di valore infinito, del Verbo incarnato.

Ci introduciamo, in certo modo, a questo argomento partendo da questo testo in cui s. Tommaso afferma:

> "Ad secundum dicendum, quod secundum omnes, alios actus ordinum debet homo non soli Deo, sed etiam proximis; quia actus inferiorum sunt ad ministerium sacerdotis. Alii autem actus sacerdotis, ut ligare et solvere, respiciunt corpus mysticum; similiter etiam docere et baptizare; et ideo qui non tenetur aliis vel subjectione vel praelatione, potest ab illis actibus sine peccato cessare. Sed consecratio est actus dignior, et ordinatus ad corpus Christi verum, nec respicit corpus Christi mysticum nisi ex consequenti; et ideo etiam si nulli homini teneatur, tamen tenetur Deo, ut reddat ei sacrificium acceptum; sacerdotibus enim praeceptum est: hoc facite in meam commemorationem."[172]

La consacrazione dell'Eucaristia è l'atto più degno, è l'atto per eccellenza, in certo modo, che il sacerdote ministro di Cristo compie, infatti, è un atto ordinato al Corpo vero di Cristo. Gli altri atti del sacerdote ministro, come ad es. celebrare gli altri Sacramenti, riguardano il Corpo Mistico di Cristo invece l'Eucaristia è l' atto più importante perché è ordinato al Corpo vero di Cristo e riguarda solo per conseguenza il Corpo Mistico; perciò il sacerdote non può astenersi completamente da celebrare l'Eucaristia, con essa, infatti, offre un Sacrificio gradito a Dio.

Che la s. Messa sia ordinata al Corpo vero di Cristo (che essa rende presente) e che riguardi solo per conseguenza il Corpo Mistico risulta anche dal fatto che nella s. Messa il Sacramento si realizza nella consacrazione del

[172] *Super Sent.,* IV d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

pane e del vino[173]: il Sacramento dell'Eucaristia è la trasformazione del pane e del vino in Cristo; la santificazione dei fedeli attraverso la comunione è effetto del Sacramento e non Sacramento[174].

Quanto abbiamo appena detto, si noti bene, non significa che il Sacramento dell'Eucaristia sia meno santificante degli altri, ma significa che l'Eucaristia è per sé stessa santificante[175] anche se nessuno ne ricevesse la grazia; l'Eucaristia, più precisamente, è una eccellente santificazione, perché è, invero, l'attuarsi a livello sacramentale di Cristo Verbo Incarnato con la sua operatività divino-umana; dice infatti il s. Dottore che, a differenza degli altri sacramenti, che vengono realizzati in virtù del Verbo Incarnato, vale a dire che sono applicazioni delle azioni teandriche sue, l'Eucaristia è una azione che va attribuita al Verbo Incarnato stesso: è una azione del Dio-uomo[176], il che significa, evidentemente, che è una azione

[173]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 11 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3. "Ad tertium dicendum, quod perfectio sacramenti in Baptismo consistit in ipso usu materiae; et ideo illud tantum aquae consecratur verbo vitae quod in usum venit. Sed perfectio hujus sacramenti consistit in ipsa materiae consecratione, et usus est consequens ad hoc sacramentum; unde perfectio hujus sacramenti non dependet ab usu, sicut est in baptismo."

[174]Cfr.*Super Sent*.,IV d.8 q.1 a.1 q.1 in c. "In hoc autem sacramento illud quod est sanctificans hominem, est sanctum primo modo, quasi subjectum sanctitatis, quia est ipse Christus; et ideo ista sanctificatio materiae est hoc sacramentum; sed sanctificatio hominis est effectus sacramenti. Et ideo hoc sacramentum in se consideratum, est dignius omnibus sacramentis, quia habet absolutam sanctitatem etiam praeter suscipientem; alia autem non habent nisi in ordine ad aliud; et ideo hoc sacramentum est perfectio aliorum sacramentorum; quia omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut patet de accidente et substantia ".

[175]Cfr.*Super Sent*., IV d.8 q.1 a.1 q.1 in c. "In hoc autem sacramento illud quod est sanctificans hominem, est sanctum primo modo, quasi subjectum sanctitatis, quia est ipse Christus; et ideo ista sanctificatio materiae est hoc sacramentum; sed sanctificatio hominis est effectus sacramenti." Ibid. ad 4m "Ad quartum dicendum, quod sanctitas quae est in materiis aliorum sacramentorum, non est forma sanctitatis absolute, sed secundum ordinem ad aliud, ut in 1 dist. dictum est; et ideo non est simile de aliis sacramentis et de hoc, ut ex dictis patet".

[176]Cfr.*Super Sent.,* IV d.8 q. 1 a.3 q. 1 " Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet genere actionum in quo inveniuntur plures actiones ordinatae diversis agentibus ordinatis distributae, oportet quod principalis illarum actionum attribuatur principali agenti, cujus virtute secundarii agentes operantur secundarias actiones; sicut patet in artibus quae sub invicem continentur, ut militaris, equestris, et frenorum factrix. Et quia invenimus diversas actiones sacramentales diversis sacramentis distributas, quae in virtute Verbi incarnati agunt, oportet ad perfectam actionem hujus generis esse aliquam sacramentalem actionem quae ipsimet principali agenti attribuatur, quod est Verbum

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

teandrica, perciò estende la sua portata e la sua efficacia su tutta la Chiesa[177], come vedremo meglio più avanti. Questa azione teandrica che supera immensamente quello che avviene negli altri sacramenti, a ulteriore differenza da quanto avviene in questi ultimi, è eccelso Sacrificio di soave odore che sale a Dio, Sacrificio gradito a Dio, come dice s. Tommaso[178], perché con tale azione, Cristo viene offerto al Padre[179] e tale offerta si compie con le parole della consacrazione, parole che sono proferite da Cristo stesso attraverso il sacerdote[180]. Pensate che immensa potenza di santificazione ha l'Eucaristia: è offerta che Cristo, Dio-uomo, fa di sé stesso al Padre! Cristo stesso si offre al Padre attraverso le parole che Lui stesso

---

incarnatum; et ideo oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod ipsum Verbum incarnatum contineret, ceteris sacramentis tamen in virtute ipsius agentibus; et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est: quia inter alios sensus solus tactus est cui suum sensibile realiter conjungitur, similitudinibus tantum sensibilium ad alios sensus per medium pervenientibus: gustus autem tactus quidam est: et inter alia quae ad tactum pertinent, solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum; alia vero tangibilia agunt efficiendo aliquas impressiones in eo quod tangitur, sicut patet de calido et frigido, et hujusmodi. Et ideo cum omne sacramentum in figura alicujus rei sensibilis proponi debeat, convenienter sacramentum in quo ipsum Verbum incarnatum nobis conjungendum continetur, proponitur nobis in figura cibi, non quidem convertendi in nos per suam conjunctionem ad nos, sed potius sua conjunctione nos in ipsum convertens, secundum quod Augustinus ex persona Verbi incarnati dicit: non tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me. "

[177]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 in c. "Tertio ex eo quod est res tantum, quod est corpus Christi mysticum; quia ex hoc ipso quod aliquis ad hoc sacramentum accedit, significat se ad unitatem corporis mystici tendere; unde si peccatum in conscientia teneat, per quod a corpore mystico separatur, fictionis culpam incurrit, et ita abutitur sacramento."

[178] *Super Sent.,* IV d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2.

[179] Ibid .d.12 q. 3 a. 2 qc. 3 ex.

[180]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 4 "Ad quartum dicendum, quod hoc sacramentum directe repraesentativum est dominicae Passionis, qua Christus ut sacerdos et hostia Deo se obtulit in ara crucis. Hostia autem quam sacerdos offert, est una cum illa quam Christus obtulit secundum rem, quia Christum realiter continet; minister autem offerens non est idem realiter; unde oportet quod sit idem repraesentatione; et ideo sacerdos consecrans prout gerit personam Christi, profert verba consecrationis recitative ex persona Christi, ne hostia alia videatur. Et quia per ea quae gerit respectu exterioris materiae, Christi personam repraesentat; ideo verba illa simul et recitatione et significatione tenentur respectu praesentis materiae, quae est figura illius quam Christus praesentem habuit; et propter hoc dicitur convenientius: hoc est corpus meum, quam: hoc est corpus Christi. Vel etiam propter hoc quod sacerdos non habet actum exteriorem, qui sit sacramentaliter causa consecrationis; sed in solis verbis prolatis consistit virtus consecrationis; et ideo ex persona illius proferuntur cujus virtute fit transubstantiatio".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

proferisce mediante il suo ministro. È evidente che questa consacrazione-offerta-santificazione ha per effetto la santificazione degli uomini, di tutti gli uomini che la accolgono e quindi la santificazione della Chiesa, invero è Cristo Dio-uomo Onnipotente, Capo e Causa della Chiesa che attua tale consacrazione! Proprio perché è azione del Verbo Incarnato, offerta di Cristo Dio-uomo, l'Eucaristia ha una infinita efficacia, come afferma s. Tommaso:

> "[…]Sed Eucharistia, cum contineat totum Christum, habet quodammodo efficaciam infinitam. [181]
>
> [….] Ad secundum dicendum, quod quamvis virtus Christi, quae continetur sub Sacramento Eucharistiae, sit infinita, tamen determinatus est effectus ad quem illud sacramentum ordinatur; unde non oportet quod per unum altaris sacrificium tota poena eorum qui sunt in Purgatorio expietur, sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis homo offert, liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis."[182]

Quindi l'Eucaristia contiene Cristo che ha una virtù infinita, ma l'effetto cui è ordinato questo Sacramento è determinato, vale a dire limitato. Che significa questo? Significa che l'Eucaristia ha una causalità infinita e universale perché è una azione teandrica che infatti estende la sua forza sul mondo intero; l'effetto limitato di cui parla s. Tommaso, come emergerà dai testi paralleli che esamineremo nella *Summa Theologiae* (III q. 79 a.5), non dipende da Cristo e dal Sacramento, soprattutto in quanto Sacrificio, ma dipende da noi stessi, dalla nostra devozione, e più precisamente dalla nostra fede e carità, ben limitate rispetto alla sovrabbondanza del dono divino.

Data la grande forza salvifica di questo Sacramento i sacerdoti sono altamente responsabili della potestà nobilissima, che hanno da Dio, di poter consacrare l'Eucaristia e la devono utilizzare senza negligenza per la salvezza del mondo e anche per la liberazione delle anime purganti.[183] Si

---

[181] *Super Sent.,* IV d. 45 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2.

[182] *Super Sent.,* IV d. 45 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 2m.

[183]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 in c. "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum quosdam non peccat qui dimittit celebrationem, nisi populum habeat commissum, vel ex obedientia teneatur celebrare. Sed quia secundum Gregorium, cum crescunt dona, rationes crescunt donorum; cum sacerdoti sit data potestas nobilissima, reus negligentiae erit, nisi illa utatur ad honorem Dei et salutem suam, et aliorum vivorum et mortuorum, secundum illud 1 Petr. 4, 10: unusquisque gratiam quam accepit, in

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

noti bene già ora quello che afferma s. Tommaso nel testo appena citato in nota:

> "…cum sacerdoti sit data potestas nobilissima, reus negligentiae erit, nisi illa utatur ad honorem Dei et salutem suam, et aliorum vivorum et mortuorum .."

L'Eucaristia è Causa generale di santificazione per i vivi e per i morti, vale a dire anche per le anime purganti; l'Eucaristia estende la sua forza salvifica a tutti i vivi attraendoli alla Chiesa, come meglio vedremo, e altresì estende la sua forza salvifica e liberante alle anime purganti che appunto attraverso di essa giungono al Paradiso. In questa linea capiamo che gli effetti dell'Eucaristia consistono essenzialmente nella santificazione della Chiesa[184] che è il Corpo mistico di Cristo, in particolare consistono nella santificazione della Chiesa militante e purgante; tale santificazione include anche la conversione reale a Cristo di coloro che fanno parte della Chiesa in potenza ma non in atto, cioè la conversione di coloro che passano dalla vita nel peccato alla vita in grazia perché anche questa grazia è effetto dell'Eucaristia[185].

6) Breve riepilogo sulla eccellenza dell'Eucaristia rispetto ai vari Sacramenti.

Da quello che abbiamo detto finora è evidente che l'Eucaristia è incomparabilmente superiore agli altri Sacramenti quanto all'origine, alla perfezione, al fine, al suo contenuto e ai suoi effetti . Gli altri Sacramenti, inoltre, a differenza della s. Messa: non possono dirsi sacrifici di Cristo e non hanno santità per sé stessi (indipendentemente da coloro che li ricevono sacramentalmente), non immolano Cristo Signore, non hanno una causalità salvifica universale, non sono atti teandrici (ma sono applicazioni a noi degli atti teandrici di Cristo), non sono efficaci per la liberazione delle anime purganti né, tantomeno, hanno una certa infinita efficacia, non hanno una assoluta santità che supera la santificazione particolare di chi la riceve e

---

alterutrum illam administrantes. Nisi forte aliquis ex familiari Spiritus Sancti instinctu dimittat, sicut legitur de quodam sancto patre in vitis patrum, qui ordinatus nunquam postea celebravit."

[184]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 in c. "Tertio ex eo quod est res tantum, quod est corpus Christi mysticum; quia ex hoc ipso quod aliquis ad hoc sacramentum accedit, significat se ad unitatem corporis mystici tendere; unde si peccatum in conscientia teneat, per quod a corpore mystico separatur, fictionis culpam incurrit, et ita abutitur sacramento."

[185] Cfr.*Super Sent.,* IV d.2 a.2 qc.2 ad 4m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

che si estende praticamente alla Chiesa, non sono termine ultimo delle santificazioni, non hanno efficacia dalla Passione in modo completo e non sono memoriale sacramentale della Passione….insomma: l'Eucaristia sta eminentemente al di sopra di tutti gli altri Sacramenti.

C) La comunione spirituale all'Eucaristia è necessaria per la salvezza

Il tema della eccellenza di questo Sacramento ci porta a parlare della necessità della comunione spirituale; è invero logico e coerente che un Sacramento così eccellente, che contiene Cristo Autore della grazia, Dio-uomo, debba essere necessariamente ricevuto, almeno in voto.

Prima di esaminare tali testi è, tuttavia, per noi necessario studiare il tema della ricezione spirituale dei sacramenti, in particolare del Battesimo e dell'Eucaristia, e quindi approfondirci nella conoscenza della comunione eucaristica spirituale secondo la dottrina tomista racchiusa nel *Super Sent.*, vedendo altresì quale è la causa che realizza in noi gli effetti della comunione spirituale.

1) La ricezione spirituale dei Sacramenti e la comunione spirituale nella dottrina tomista.

Partiamo dall' esaminare la ricezione spirituale dei Sacramenti e iniziamo con una utile indicazione sulla ricezione spirituale del Battesimo: dice s. Tommaso che il Battesimo di penitenza, nel caso che quello di acqua sia impossibile, è ritenuto, da Dio, come vero e proprio Battesimo, occorre però che la persona in questione desideri il Battesimo di acqua e si proponga di riceverlo qualora possibile[186]. Semplicemente e assolutamente è necessario il Battesimo di acqua, dice s. Tommaso, ma sotto qualche aspetto e in qualche caso particolare basta quello di desiderio. Lo stesso ci pare che si possa dire degli altri Sacramenti che possono essere ricevuti in voto.

S. Tommaso parla ampiamente nelle sue opere di comunione spirituale

[186]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 4 q. 3 a. 3 qc. 2 in c. "Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur ad salutem dupliciter. Uno modo simpliciter et absolute; et sic Baptismus poenitentiae sine Baptismo aquae non sufficit ad salutem. Alio modo secundum quid et in casu; et sic sufficit, quando articulus necessitatis sacramentum excludit ne actu percipi possit. Tunc enim quamvis sit poenitentia sine Baptismo in actu est tamen cum desiderio et proposito baptismi; et voluntas pro facto reputatur ei qui non habet tempus operandi".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

o di voto dell'Eucaristia, e, in particolare, nella distinzione nona del *Super Sent.* egli svolge una approfondita analisi di tale comunione spirituale, seguiamolo nella sua trattazione.

Nella III piccola questione del primo articolo[187], laddove si chiede se sia conveniente la distinzione tra i due modi di manducazione dell'Eucaristia, il s. Dottore risponde affermativamente spiegando che l'uso di una cosa per sé stessa e non in modo accidentale si ha quando una cosa viene usata per il fine per cui è stata creata; poiché la manducazione indica l'uso di questo Sacramento, che è stato istituito affinché si possa ricevere la *res* del Sacramento, si distinguono due forme di manducazione secondo le due *res* del Sacramento in questione: la manducazione sacramentale corrisponde a ciò che è *res et sacramentum,* la manducazione spirituale corrisponde a ciò che è la sola *res*.[188] Si noti qui che nei sacramenti, secondo s. Tommaso, si possono considerare tre cose:

1)il *sacramentum tantum* che è qualcosa di visibile che esiste in modo più esteriore (nella Eucaristia le specie del pane e del vino) e che è segno dell'effetto interiore, esso significa senza essere significato da altro;

2) la *res et sacramentum* che è la realtà significata dal *sacramentum tantum* e varia nei diversi sacramenti, essa è *res* (vale a dire realtà significata dal *sacramentum*) ed è anche, insieme, *sacramentum* cioè significante, significa infatti la cosiddetta *res tantum;*

3) e infine appunto la *res tantum* che è l'effetto, vale a dire la grazia propria del Sacramento .

Nell'Eucaristia il *sacramentum tantum* è costituito, come detto, dalle specie del pane e del vino, la *res et sacramentum* è Cristo Signore contenuto "sotto" le specie del pane e del vino[189], *la res tantum* è il Corpo Mistico di Cristo[190], la carità perfetta[191], la perfetta influenza di Cristo capo in noi[192]. Dire, come fa il s. Dottore, che la manducazione sacramentale corrisponde alla *res et sacramentum* dell'Eucaristia significa, quindi, affermare che tale

[187]Cfr.*Super Sent.,*IV d.9 a.1 qc. 3.

[188]Cfr.*Super Sent.,* IV d.9 a.1 q.3 in c. "Usus autem alicuius rei per se et non per accidens, est quando utitur quis re aliqua ad hoc ad quod instituta est. Unde cum manducatio dicat usum huius sacramenti, quod quidem ad hoc institutum est ut quis re sacramenti potiatur, distinguetur manducatio secundum duas res huius sacramenti: manducatio sacramentalis respondeat ei quod est res et sacramentum; manducatio vero spiritualis ei quod est res tantum".

[189]Cfr.*In Io.,* c.6 l.7.

[190]Cfr.ibid.

[191]Cfr. *S.Th.*III q.79 a.1 ad 2.

[192]Cfr. *Super Sent.,* IV d.4 q.2 a.2 q.5 ad 2m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

manducazione consiste nel ricevere realmente Cristo, senza precisare però se tale manducazione si realizza a vantaggio o a danno di chi la realizza; dire che la manducazione spirituale, invece, risponde a ciò che è la *res tantum*, significa affermare che attraverso tale manducazione il fedele riceve l'effetto proprio di questa, cioè viene realmente vivificato alla grazia, unito al Corpo di Cristo e perfezionato secondo la misura della sua fede.

Queste due manducazioni (sacramentale e spirituale) eucaristiche mantengono un ordine tra loro, ma possono distinguersi e separarsi. Vi può essere invero chi riceve solo sacramentalmente l'Eucaristia e non spiritualmente, vi può essere chi la riceve solo spiritualmente e vi può essere infine chi la riceve sacramentalmente e spiritualmente. Essenziale per salvarsi, secondo s. Tommaso, è ricevere spiritualmente il SS.mo Sacramento[193], vale a dire percepire la *res tantum* di questo Sacramento. La comunione sacramentale senza comunione spirituale non solo non reca vantaggio all'anima ma le arreca grave danno: infatti colui che, sapendo di non essere in grazia di Dio, riceve il SS.mo Sacramento sacramentalmente, commette sacrilegio.

Precisiamo che nella dottrina tomista la comunione spirituale al Sacramento va distinta dalla comunione spirituale a Cristo. La comunione spirituale con Cristo non ha ordine al Sacramento dell'Eucaristia, la comunione spirituale al SS.mo Sacramento è ordinata al SS.mo Sacramento nel senso che c'è in essa un proposito[194], o anche, come vedremo piu` avanti, un voto, vale a dire una promessa seria e impegnativa fatta a Dio di realizzare tutto quello che occorre per arrivare a ricevere santamente il SS.mo Sacramento . Ciò che unisce queste due comunioni è che entrambe si realizzano attraverso la fede e la carità.

2) L'Eucaristia come Causa degli effetti salvifici della

[193]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 9 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 1 "Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur de manducatione spirituali sine qua non potest esse salus."

Cfr.Super Sent., IV d. 9 q. 1 a. 5 qc. 4 ad 2m "Ad secundum dicendum, quod per Baptismum datur primus actus vitae spiritualis, unde est de necessitate salutis; et ideo pueris Baptismus dandus est: sed per Eucharistiam datur complementum spiritualis vitae; et ideo illis qui perfectionis secundae, quae est per actualem devotionem, possunt esse capaces, debet dari, prout habetur de Consecr., distinct. 4, cap. in Ecclesia, ubi dicitur: non cogitetis vitam habere posse qui sunt expertes corporis et sanguinis Domini; et loquitur de pueris. Intelligendum est autem quantum ad rem sacramenti, quae est unitas Ecclesiae, extra quam non est salus nec vita, et non quantum ad sacramentalem manducationem."

[194]Cfr.ibid.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

comunione spirituale.

a) Estensione universale a tutta la Chiesa degli effetti della Eucaristia.

A questo riguardo occorre notare che il Battesimo e gli altri sacramenti, hanno una efficacia limitata al ricevente in "re" mentre l'Eucaristia ha una efficacia che si estende anche ad altri, come vedremo particolarmente più avanti: essa estende la sua efficacia praticamente a tutta la Chiesa, infatti è il Sacramento la cui "res tantum" è il Corpo Mistico, come afferma s. Tommaso:

> "Secundo ex eo quod est ibi res et sacramentum, quod est ipse Christus, qui est sanctus sanctorum; unde receptaculum ejus debet esse sanctum; et ideo si aliquis cum contrario sanctitatis corpus Christi sumat, Sacramento abutitur. Tertio ex eo quod est res tantum, quod est corpus Christi mysticum; quia ex hoc ipso quod aliquis ad hoc sacramentum accedit, significat se ad unitatem corporis mystici tendere; unde si peccatum in conscientia teneat, per quod a corpore mystico separatur, fictionis culpam incurrit, et ita abutitur Sacramento."[195]

La "res tantum" è l' effetto del Sacramento, come precisa s. Tommaso:

> "… Magister … determinat de effectu Sacramenti, qui est res tantum…[196]".

La Chiesa è effetto dell'Eucaristia, invero l'Eucaristia ha una efficacia in certo modo infinita, è azione di Cristo Dio-uomo. Più precisamente : per il fatto che il Sacramento Eucaristico è propriamente la consacrazione eucaristica[197] dobbiamo affermare che la Chiesa è effetto della consacrazione eucaristica che, come visto è appunto un atto teandrico.

Perciò chiunque entra a far parte della Chiesa realizza in qualche modo una manducazione (almeno spirituale) di questo Sacramento e riceve in sé l'effetto che è proprio di questo Sacramento, che è significativo della carità di Cristo e fattivo della nostra, come afferma s. Tommaso:

---

[195] *Super Sent.,* IV d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 in c.

[196] *Super Sent.,* IV d. 10 q. 1 pr.

[197] Cfr.*Super Sent.,*IV d.8 q.1 a.1 q.1 in c. "…ista sanctificatio materiae est hoc sacramentum; sed sanctificatio hominis est effectus sacramenti."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

> “ Ad quintum dicendum, quod Eucharistia dicitur sacramentum caritatis Christi expressivum, et nostrae factivum; sed fides supponitur ad effectum hujusmodi sacramenti, qua mediante aliquis effectum participet; et ideo potius ponit ut medium perducens ad effectum fidem quam caritatem.”[198]

L’Eucaristia, dunque, esprime la carità di Cristo e la produce in noi. Se noi intendiamo questa affermazione nella ampiezza che essa mostra di avere possiamo dire che: è la consacrazione eucaristica che, per sé stessa, produce la carità e la grazia negli uomini che la accolgono; quindi la santificazione che riceviamo con la manducazione spirituale è effetto del Sacramento Eucaristico, ossia in particolare della consacrazione dell’ Eucaristia; tale santificazione è da noi attualmente e realmente ricevuta anzitutto attraverso la comunione spirituale all’Eucaristia. La santificazione dell’uomo possiamo dire, sulla scia di quello che vedremo nel testo seguente, è effetto del Sacramento Eucaristico, vale a dire che chiunque è santo, è tale perché ha realizzato una qualche comunione con l’Eucaristia, una qualche comunione eucaristica spirituale. Dice s. Tommaso:

> “In aliis ergo sacramentis fit aliquid sanctum primo modo, sicut homo suscipiens sacramentum; non autem elementum corporale sanctificans hominem, quia hoc est sacrum secundo modo; et ideo hoc quod pertinet ad sanctificationem materiae in omnibus sacramentis non est sacramentum, sed sacramentale; sed hoc quod pertinet ad usum materiae qua homo sanctificatur, est sacramentum. In hoc autem sacramento illud quod est sanctificans hominem, est sanctum primo modo, quasi subjectum sanctitatis, quia est ipse Christus; et ideo ista sanctificatio materiae est hoc sacramentum; sed sanctificatio hominis est effectus sacramenti.” [199]

A cosa si riferisce qui il s. Dottore quando afferma che la santificazione dell’uomo è effetto di questo Sacramento ? Solo alla santità di colui che riceve il Sacramento in “re”? Ci pare che i testi visti più sopra facciano propendere per una esegesi in senso generale di questo brano; intendo dire che per noi la santificazione dell’uomo di cui parla s. Tommaso e che è effetto di questo Sacramento è la santificazione non solo di questo o di quell’uomo ma è la santificazione di coloro che accolgono la grazia divina e in particolare è la santificazione degli eletti, di tutti gli eletti, come vedremo meglio più avanti.

---

[198] *Super Sent.,*IV d. 8 q.2 a.2 q.3 ad 5m.

[199] Cfr.*Super Sent.,*IV d.8 q.1 a.1 q.1 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

b) L'Eucaristia è Causa anche degli effetti salvifici della comunione spirituale.

La comunione spirituale è effetto della s. Messa, cioè di questa santificazione che si attua con la consacrazione; invito il lettore a soffermarsi su una tale nostra affermazione: mentre negli altri Sacramenti la ricezione spirituale di ciascuno di essi non è effetto del Sacramento stesso, ma di Dio, nell'Eucaristia la ricezione spirituale è effetto divino attraverso questo stesso Sacramento che è come una specie di Causa universale avente effetto in coloro che realizzano la comunione spirituale ad esso; s. Tommaso, a riguardo, dice che, mentre la distinzione tra riceventi spirituali e sacramentali, negli altri sacramenti, si pone solo dalla parte dei riceventi, qui si pone dalla parte dello stesso Sacramento:

> "Ad secundum dicendum, quod perfectio aliorum sacramentorum in ipso usu consistit; et ideo eorum distinctio non potest nisi ex parte recipientium sumi: sed perfectio hujus sacramenti in ipsa materiae consecratione consistit; et ideo potest esse hic distinctio ex parte ipsius sacramenti."[200]

E ancora:

> "Ad quintum dicendum, quod hic etiam posset fieri talis distinctio. In quibusdam enim conjunguntur duae manducationes, et hi suscipiunt rem et sacramentum; et in quibusdam separantur, et hi suscipiunt vel rem tantum, vel sacramentum tantum. Sed quia haec divisio magis se tenet ex parte suscipientium quam ex parte sacramenti; ideo non est propria huic sacramento sicut baptismo."[201]

Questo Sacramento, realizzando una santificazione generale, in certo modo, nella consacrazione eucaristica, a differenza degli altri è esso stesso Causa di entrambe gli effetti di santificazione: di quello che è legato alla manducazione spirituale e di quello legato alla manducazione sacramentale. Con la consacrazione si ha una causalità generale che si estende su tutta la Chiesa e su tutto il mondo, in certo modo, e che viene recepita in particolare attraverso la comunione spirituale; con la comunione sacramentale, poi, si ha l'applicazione più forte e completa della causalità universale realizzata con la consacrazione. Gli altri Sacramenti invece sono causa del solo effetto collegato alla ricezione sacramentale, essi non hanno effetto in altri se non

[200] *Super Sent.,* IV d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2.
[201] *Super Sent.,* IV d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 5.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

in coloro che li ricevono sacramentalmente; l'effetto che raggiunge coloro che ricevono tali Sacramenti in voto non è causato da quei Sacramenti ma da Dio stesso senza la mediazione di quei sacramenti, anzi sulla scia di quanto abbiamo visto finora possiamo dire che la santificazione che si attua con il voto di tali Sacramenti ci pare causata anch'essa dal Sacramento Eucaristico che in certo modo possiamo considerare come una Causa sacramentale universale la quale, come visto, data la sua perfezione contiene in certo modo tutti gli effetti dei sacramenti. L'eminenza dell'Eucaristia e la causalità universale di essa appare ulteriormente confermata dal fatto che l'Eucaristia, a differenza degli altri sacramenti, opera con la sua virtù, vale a dire che realizza il suo effetto, anche sui bambini infanti e sui dementi i quali non la percepiscono sacramentalmente e neppure possono fare un vero voto di riceverla[202]; essendo l'Eucaristia la Causa della Chiesa cioè della santificazione degli uomini e della loro unione a Gesù, l'incorporazione alla Chiesa è effetto dell'Eucaristia, perciò chiunque, anche i bambini infanti e i dementi che vengono battezzati, entri a fare parte della Chiesa stessa nella carità, ha ricevuto in sé tale effetto attraverso una qualche comunione spirituale all'Eucaristia stessa.

3) Soggetti attivi della manducazione spirituale dell'Eucaristia

Di alcune persone s. Tommaso afferma che hanno realizzato una comunione spirituale direttamente a Cristo, senza passare per la comunione spirituale all'Eucaristia. Il S. Dottore ci presenta questa dottrina in particolare laddove dice che gli antichi Padri mangiarono spiritualmente Cristo senza che essi fossero ordinati a questo Sacramento perché non era ancora stato istituito[203], dunque essi non potevano ricevere neppure spiritualmente ciò che ancora non esisteva.

---

[202]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 9 q. 1 a.5 qc.4 ad 2m "Ad secundum dicendum, quod per baptismum datur primus actus vitae spiritualis, unde est de necessitate salutis; et ideo pueris baptismus dandus est: sed per Eucharistiam datur complementum spiritualis vitae; et ideo illis qui perfectionis secundae, quae est per actualem devotionem, possunt esse capaces, debet dari, prout habetur de consecr., distinct. 4, cap. In Ecclesia, ubi dicitur: non cogitetis vitam habere posse qui sunt expertes corporis et sanguinis domini; et loquitur de pueris. Intelligendum est autem quantum ad rem sacramenti, quae est unitas Ecclesiae, extra quam non est salus nec vita, et non quantum ad sacramentalem manducationem."

[203]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 9 q. 1 a.2 qc. 4 ad 2m. "Ad secundum dicendum, quod antiqui patres non manducaverunt spiritualiter hoc sacramentum quia nondum erat institutum, nec consecratio praecesserat;manducaverunt tamen spiritualiter Christum; et secundum hoc dicitur 1 Corinth. 10, quod omnes eamdem escam manducaverunt spiritualem.".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Oltre agli antichi Padri anche gli angeli mangiano Cristo spiritualmente senza essere ordinati al SS.mo Sacramento [204]. Gli angeli non ricevono Cristo sotto le specie sacramentali, ma nella nuda verità, perciò in certo modo essi mangiano Cristo Signore in quanto sono a Lui incorporati per la grazia; Cristo è il loro capo per l'influenza che esercita in essi attraverso la grazia divina e per la conformità che ha con essi nel genere della natura (intellettuale); d'altra parte però manca una conformità tra Lui ed essi in quanto alla specie e secondo questo aspetto Egli non può essere detto Capo degli Angeli perciò riguardo a questo aspetto non si può dire che essi mangino Cristo Signore[205]. Piu` avanti, nello stesso articolo, il s. Dottore spiega ulteriormente come Cristo Signore è cibo per gli angeli con la sua Divinità e con la sua umanità[206].

S. Tommaso non dice direttamente se, dopo la istituzione del SS.mo Sacramento, qualche uomo possa salvarsi attraverso la manducazione spirituale del solo Cristo, cioé senza la manducazione spirituale del SS.mo Sacramento. La manducazione spirituale dell'Eucaristia è necessaria per salvarsi secondo s. Tommaso, come vedremo chiaramente tra poco, perciò possiamo dire, sulla base delle affermazioni del s. Dottore, che dopo l'istituzione del SS.mo Sacramento l'uomo non si salva se non attraverso la manducazione spirituale del SS.mo Sacramento. Avere la fede e la carità, dopo che Cristo ha istituito questo Sacramento, implica un certo ordine a questo Sacramento sicché non ci può essere comunione spirituale a Cristo senza una comunione spirituale al Sacramento che lo contiene. Caso emblematico a riguardo è quello dei bambini che muoiono dopo il Battesimo: essi non hanno nè la devozione né il proposito di ricevere

[204] Cfr.ibid.

[205]Cfr.*Super Sent.,*IV d.9 q.1 a.2 q.5 in c. "Ad quintam quaestionem dicendum, quod manducare hoc sacramentum spiritualiter non competit angelis: quia eis Christus sub sacramento non proponitur, sed in nuda veritate. Christum tamen quodammodo spiritualiter manducant, et quodammodo non. cum enim spiritualiter manducare sit Christo incorporari, secundum hoc aliquis Christum manducare potest secundum quod ejus membrum effici potest et Christus esse caput ejus. Est autem Christus caput angelorum quodammodo, quia secundum rationem influentiae, et secundum conformitatem naturae in genere; et quodammodo non, quia non secundum conformitatem in specie, ut in 3 lib., dist. 13, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1, in corp., dictum est; et ideo uno modo spiritualiter manducant Christum, et alio modo non".

[206]Cfr.*Super Sent.,* IV d.9 q.1 a.2 q.5 ad 1m "Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur esca angelorum secundum divinitatem, inquantum angelos reficit; et secundum humanitatem, secundum quod in ipsum desiderant angeli prospicere, 1 petr. 1; non tamen secundum conformitatem naturae in specie".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

l'Eucaristia ma ugualmente, per il Battesimo, realizzano una certa comunione spirituale al Mistero Eucaristico e dunque si salvano

Da quanto detto riguardo alla importanza della comunione spirituale non si deve arguire che la comunione sacramentale sia superflua; quest'ultima, infatti, degnamente fatta, cioé includente la comunione spirituale, è di per sé piu` efficace rispetto alla sola comunione spirituale per perfezionare pienamente l'uomo in Cristo.[207] La manducazione sacramentale resta il vertice cui è ordinata la manducazione spirituale.Chi mangia spiritualmente l'Eucaristia ha nel proposito e nella devozione la manducazione sacramentale; quando dunque accede degnamente alla comunione sacramentale, per la stessa forza del Sacramento consegue una maggiore grazia[208]. Si noti il legame profondo che unisce queste due forme di comunione: la comunione spirituale include il proposito della comunione sacramentale, la comunione sacramentale per essere perfetta e perfezionante soprannaturalmente deve essere preceduta dalla comunione spirituale o deve essere unita ad essa, attraverso cui l'uomo riceve la grazia santificante.

4) Testi tomisti del Super Sententiis che affermano più direttamente la necessità della comunione eucaristica spirituale.

Passiamo ora a esaminare più direttamente i testi in cui s. Tommaso afferma con chiarezza la necessità di ricevere spiritualmente l'Eucaristia per salvarsi.

a) Testo sulla necessità della comunione eucaristica spirituale in quanto congiunzione e partecipazione al principio della santità.

Nel passo in cui si interroga se al Sacramento dell'Eucaristia si debbano assegnare delle figure, s. Tommaso afferma che la perfezione dell'Eucaristia, la quale è per congiunzione al principio della santità, è a tutti necessaria per salvarsi; dice infatti:

---

[207]Cfr.*Super Sent.,* d.9 q.1 a.2 q.4 ad 1m "Ad primum ergo dicendum, quod sicut baptizatus Baptismo flaminis emundationem consecutus est propter propositum Baptismi sacramentalis, et accipiens sacramentum ampliorem gratiam consequitur, ita etiam qui spiritualiter manducavit, in proposito et devotione habuit manducationem sacramentalem, ad quam accedens ex ipsa vi sacramenti majorem gratiam consequitur; unde non sequitur quod sacramentalis manducatio superfluat".
[208]Cfr.*Super Sent.,* d.9 q.1 a.2 q.4 ad 1m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

> "Et similiter dico, quod perfectio Eucharistiae est simpliciter major quam perfectio confirmationis et extremae unctionis, sed illae sunt majores secundum statum: quia perfectio Eucharistiae, quae est per conjunctionem ad principium sanctitatis est omnibus de necessitate salutis." [209]

Cosa è questa perfezione della Eucaristia che è a tutti necessaria per salvarsi? È l'effetto di questo Sacramento, è la santificazione che tale Sacramento attua; tale santificazione, come detto e come sempre meglio vedremo, si compie con la consacrazione del pane e del vino[210] ed ha una forza salvifica e santificante che si estende alla Chiesa e, in certo modo, al mondo intero; noi riceviamo tale perfezione, vale a dire partecipiamo a tale santificazione con la fede e la carità appunto attraverso una qualche comunione spirituale al Sacramento.

b) Necessità della comunione eucaristica spirituale affermata attraverso l'esegesi di Gv. 6 e risoluzione della questione relativa alla Comunione degli infanti e dei dementi.

Alla base della teologia cattolica e tomista c'è l'esegesi biblica; appunto interpretando una affermazione di Gesù Cristo contenuta nel cap. 6 del Vangelo di s. Giovanni (Gv. 6,54), S. Tommaso fa una affermazione importante per il nostro studio:

> "[…] Joan. 3, 5: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum caelorum; ita dictum est Joan. 6, 54: nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis[...]. Dominus loquitur de manducatione spiritali sine qua non potest esse salus."[211]

---

[209] *Super Sent.,*IV d.8 q.1 a.2 q.1 ad 2m La nostra tradusione è la seguente"La perfezione dell'Eucaristia è semplicemente maggiore che la perfezione della Confermazione e della estrema unzione, ma quelle sono maggiori secondo lo stato: perché la perfezione della Eucaristia che è per congiunzione al principio della santità, è a tutti necessaria per la salvezza."

[210]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 11 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 3. "Ad tertium dicendum, quod perfectio sacramenti in Baptismo consistit in ipso usu materiae; et ideo illud tantum aquae consecratur verbo vitae quod in usum venit. Sed perfectio hujus sacramenti consistit in ipsa materiae consecratione, et usus est consequens ad hoc sacramentum; unde perfectio hujus sacramenti non dependet ab usu, sicut est in baptismo".

[211] *Super Sent.,* IV d. 9 a.1 q.2 arg. 1 e ad 1m " Ulterius. Videtur quod manducatio corporis Christi sit de necessitate salutis. Sicut enim dicitur de baptismo, Joan. 3, 5: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum caelorum; ita dictum est Joan.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Ossia l'affermazione evangelica secondo cui chi non mangia la Carne di Cristo e non beve il suo Sangue non ha la vita eterna, va intesa nel senso che tale manducazione necessaria per la salvezza è la manducazione spirituale dell'Eucaristia; non è, invece, di per sé necessaria alla salvezza la comunione sacramentale, dice infatti il s. Dottore che l'incorporazione spirituale a Cristo può aversi senza la manducazione sacramentale perciò non occorre che la recezione del Sacramento sia necessaria per la salvezza[212], in questa linea S. Tommaso considera carente di base razionale dare la comunione sacramentale a coloro che, pur avendo ricevuto gli altri Sacramenti della iniziazione cristiana, non sono in grado di intendere almeno sufficientemente il Sacramento che ricevono; essi, infatti, non hanno la devozione attuale al Sacramento[213]; d'altra parte non è necessario che queste persone ricevano l'Eucaristia sacramentalmente per essere salvate: con lo stesso Battesimo ricevono in modo spirituale l`Eucaristia, cioè ricevono l'effetto proprio del SS.mo Sacramento che è la grazia santificante.

Possono ricevere il SS.mo Sacramento, invece, i bambini che danno segni di discrezione e di devozione eucaristica. Si tenga ben presente la citazione che qui il s. Dottore fa dei Greci e della loro tradizione nonché della sua riprovazione della stessa tradizione, perché quando il s. Dottore, come vedremo, in vari testi distingue la necessità del Battesimo da quella dell'Eucaristia affermando fortemente la prima e lasciando in ombra la seconda, ciò che ha in mente è certamente anche di contrastare sommamente la pratica di dare la SS.ma Eucaristia sacramentalmente ai bambini incapaci di discrezione e di devozione eucaristica. Resta, invece, intatta, per tutti,

---

6, 54: nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Sed propter verba praedicta dicitur Baptismus sacramentum necessitatis. Ergo eadem ratione manducatio corporis Christi est de necessitate salutis.

[…] Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur de manducatione spirituali sine qua non potest esse salus."

[212]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 9 a.1. q.2 in c.e ad 3m "Incorporatio spiritualis ad Christum potest esse sine manducatione sacramentali. Et ideo non oportet quod sit sacramenti susceptio de necessitate salutis ".

[213]Cfr.*Super Sent.,* IV d.9 a.5 q. 4 in c. "Pueris carentibus usu rationis, qui non possunt distinguere inter cibum spiritualem et corporalem, non debet Eucharistia dari; quamvis quidam Graeci contrarium teneant, irrationabiliter autem: quia ad Eucharistiae sumptionem exigitur actualis devotio, quam tale pueri habere non possunt. Pueris autem jam incipientibus habere discretionem, etiam ante perfectam aetatem, puta cum sint decem vel undecim annorum, aut circa hoc, potest dari, si in eis signa discretionis appareant et devotioni".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

anche per i bambini, la necessità di ricevere la *res* del SS.mo Sacramento, come risulta dalla risposta al secondo argomento[214] ben interpretata, vale a dire interpretata nella luce della soluzione chiarificatrice riportata più sopra per cui il Battesimo a tutti è necessario riceverlo sacramentalmente (sono esclusi coloro per cui è impossibile ricevere questo Sacramento perché, per esempio, sono imprigionati ma desiderano ricevere tale Sacramento), l'Eucaristia invece è necessaria quanto alla recezione della *res* che è la grazia santificante e l'unità ecclesiastica: tale *res* la ricevono anche i bambini attraverso il Battesimo, secondo il testo di s. Agostino[215] che s. Tommaso riporta.

c) Testo sulla comunione spirituale come atto di fede viva che ci fa "mangiare noi stessi" e ci ottiene la salvezza.

Quanto detto finora riceve in certo modo il suggello nei testi seguenti; nel primo di essi s. Tommaso spiega come si attua la manducazione salvifica di cui parla Gesù nel Vangelo di s. Giovanni (Gv. 6, 53-54):

> "Crede et manducasti. Intelligendum est de manducatione spirituali, et fide formata. Ideo autem fidem potius commemorat quia ipsa est quae maxime operatur."[216](nostra traduzione in nota)

Dobbiamo necessariamente, ci pare, spiegare a cosa si riferisce l'affermazione del s. Dottore:"Credi e hai mangiato"("Crede et manducasti"), altrimenti non comprendiamo bene il significato di questo passo; con quella espressione s. Agostino spiegava come adempiere il comandamento donatoci da Cristo (Gv. 6, 53-54) di mangiare la sua Carne e bere il suo Sangue. Mangia (e beve) Cristo attraverso il Sacramento colui che crede ma con fede formata, spiega s. Tommaso, cioè con fede perfezionata dalla

[214]Cfr.*Super Sent.,* IV d.IX q 1 aV q.4 ad 2m " Per Baptismum datur primus actus vitae spiritualis, unde est de necessitate salutis; et ideo pueris Baptismus dandus est, sed per Eucharistiam datur complementum vitae spiritualis; et ideo illis qui perfectionis secundae, quae est per actualem devotionem, possunt esse capaces, debet dari, prout habetur de Consecr. dist. 4, cap. In Ecclesia, ubi dicitur : Non cogitetis vitam habere posse qui sunt expertes corporis et sanguinis Domini; et loquitur de pueris. Intelligendum est autem quantum ad rem sacramenti, quae est unitas Ecclesia, extra quam non est salus nec vita, et non quantum ad sacramentalem manducationem".

[215]Cfr.S. Aureli Augustini, *Contra duas epistulas Pelagii*, 1,22, = CC.60 pp.442 s.

[216]Cfr.*Super Sent.,*IV d. 9 : Expositio Textus: "Credi e hai mangiato" Si deve intendere della manducazione spirituale e della fede formata. Così commemora piuttosto la fede poiché essa è quella che opera massimamente".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

carità; dunque: credi, con la fede unita alla carità, e hai mangiato l'Eucaristia! La comunione spirituale all'Eucaristia, il voto di ricevere l'Eucaristia, che è vera comunione spirituale, si realizza attraverso la fede e la carità; chi si apre a questa fede e a questa carità realizza un voto eucaristico e appunto riceve la "res" dell'Eucaristia ossia la fede viva, la carità. Prosegue il testo:

> "Nos corpus Christi sumus. Ergo spiritualiter manducamus nosmetipsos. Et dicendum quod nos non sumus corpus eius nisi ratione unionis quam manducando spiritualiter acquirimus [...]"[217]

È evidentemente, questa, una ulteriore affermazione della necessità della comunione spirituale al SS.mo Sacramento, del voto serio dell'Eucaristia perché in essa dice s. Tommaso: non possiamo fare parte del Corpo Mistico se non attraverso la comunione spirituale all'Eucaristia . Attraverso la manducazione spirituale dell'Eucaristia noi entriamo a fare parte della Chiesa, che è l'Arca della salvezza, e siamo salvati[218].

D) La causalità del Sacramento - Sacrificio Eucaristico.

Dopo una certa quale preparazione e introduzione realizzata con lo studio dell'eccellenza dell'Eucaristia e della necessità della comunione eucaristica spirituale possiamo ora immetterci con frutto nella trattazione dell'argomento centrale di questo secondo capitolo: l'Eucaristia come Causa della nostra vita soprannaturale nei testi del *Super Sententiis Petri Lombardi*. Nelle prime questioni del libro IV di questa opera, come visto, s. Tommaso qualifica i Sacramenti come cause strumentali efficienti dispositive della grazia[219] essendo Dio la Causa Agente principale della grazia stessa e la Passione di Cristo la Causa meritoria. L'Eucaristia è dunque, in quanto Sacramento, Causa della grazia, Causa strumentale della grazia.

1) Causalità universale e causalità particolare dell'Eucaristia

Precisiamo bene di quale causalitá s. Tommaso mostra di parlare.

---

[217]Cfr.ibid. "Noi siamo Corpo di Cristo. Dunque spiritualmente noi mangiamo noi stessi. E si deve dire che noi non siamo Corpo Mistico di Cristo se non in ragione dell'unione con Cristo la quale acquistiamo con il mangiare spiritualmente"(traduzione nostra).

[218] Cfr.*S.Th.,*III q. 73 a. 3 in c.

[219]Cfr.*Super Sent.,*IV d.1 q.1 a.1 q.4 in c. e ad 1m, a.4 q.1 c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

A) Innanzitutto noi troviamo che s. Tommaso afferma una causalità perfezionante dell'Eucaristia, nel senso che questo Sacramento perfeziona la grazia santificante che il fedele già possiede.

Dice invero s. Tommaso :

> "Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Eucharistia sit memoriale ipsius dominicae Passionis, ipsum Christum continens, non tamen quantum ad omnes effectus ejus. Vel dicendum, quod propter praedictam rationem Eucharistia ordinatur ad ultimum effectum Passionis Christi, quasi completissime ab ea efficaciam habens; et ideo, quantum est de se, valet contra omnes spirituales defectus; unde et cum singulis sacramentis exhibetur, quasi consummans effectum uniuscujusque; sed tamen praeexigit alia sacramenta, ut idoneus quis reddatur ad tanti perceptionem mysterii, sicut etiam in naturalibus ultima forma non datur nisi praecedentibus omnibus dispositionibus."[220]

L'Eucaristia, quindi, perfeziona quello che gli altri Sacramenti hanno realizzato, è il Sacramento che conferisce l'ultima forma, in certo modo, che rende perfetto in Cristo il fedele; l'Eucaristia (in quanto sacramentalmente ricevuta), non è ordinata a che l'uomo sia rigenerato a membro di Cristo, ma a che, già rigenerato alla vita soprannaturale, si unisca a Cristo e sia in Lui perfezionato, come afferma s. Tommaso anche in questo altro testo:

> "Ad tertium dicendum, quod quamvis Eucharistia sit memoriale Passionis Christi, non ordinatur tamen ad hoc quod per ipsam homo regeneretur in membrum Christi crucifixi, sed ut jam regeneratus ei adhaereat, et in ipso perficiatur; et ideo non est similis ratio de Baptismo et Eucharistia."[221]

L'Eucaristia, in questa linea, perfeziona quanto il fedele ha ricevuto con il Battesimo e con gli altri sacramenti, perciò tale Sacramento presuppone che il fedele sia stato già incorporato a Cristo (con il Battesimo) ed esso perfeziona questa incorporazione, come dice s. Tommaso in un altro testo:

> "Perceptio Eucharistiae praesupponit incorporationem absolute : quia Capitis virtus non communicatur membro nisi jam unito. Sed per Eucharistiam est perfecta influentia a Capite in membro; et quantum ad hanc perfectionem

[220] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 2 q. 1 a. 2 ad 1m.
[221] Cfr.*Super Sent.,* IV d.4 q.2 a 1 qc 2 ad 3.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

incorporatio est effectus Eucharistiae."[222]

Prosegue in questa direzione l'affermazione di s. Tommaso per cui il Sacramento Eucaristico, in quanto ricevuto sacramentalmente, non è Sacramento di necessità come il Battesimo:

> "Ad secundam quaestionem dicendum, quod gratia est sufficiens causa gloriae; unde omne illud sine quo potest haberi gratia, non est de necessitate salutis. Hoc autem sacramentum gratiam praesupponit, quia praesupponit baptismum, in quo gratia datur: nec debet peccato praeveniri, quod gratiam privet; et ideo quantum est de se, non est de necessitate salutis. Sed de ordinatione Ecclesiae homines obligantur secundum Ecclesia e statutum corpus Christi semel in anno sumere."[223]

Sappiamo bene infatti, come dice s. Paolo e come la Chiesa ha sempre affermato, che per ricevere l'Eucaristia sacramentalmente occorre lo stato di grazia ed è sacrilegio ricevere l'Eucaristia in peccato mortale. Così, in quanto sacramentalmente ricevuto, il Battesimo è necessario per salvarsi mentre l'Eucaristia non è tale, la ricezione sacramentale dell'Eucaristia infatti perfeziona la vita di grazia che il fedele già possiede.

B) Ma accanto a questa causalità semplicemente perfezionante noi scorgiamo un'altra causalità che appartiene a questo Sacramento, una causalità che abbiamo già visto più sopra allorché abbiamo parlato della eccellenza dell'Eucaristia e della necessità della comunione spirituale ad essa; si tratta di una causalità universale che si ha per la transustanziazione del pane e del vino nel Corpo e Sangue di Cristo Dio-uomo.

2) La causalità universale dell'Eucaristia .

a) Precisazioni sulla causalità universale dell'Eucaristia attraverso testi e affermazioni già presentati in questo libro.

Riprendiamo quello che dicemmo più sopra e completiamolo con ulteriori testi. Prima di tutto dicemmo che l'Eucaristia supera gli altri Sacramenti perché contiene Cristo Dio uomo che è Fonte, ossia Causa, della

---

222 *Super Sent.,*IV d.4 q.2 a.2 q.5 ad 2m.

223 *Super Sent.,* IV d. 9 q.1 a.1 qc.2 in co.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

grazia[224] e la cui grazia è causa della nostra grazia[225] e poi perché Lo contiene sostanzialmente, per sé stessa; e poiché precisammo che la contenenza della grazia nei Sacramenti significa che essi sono cause della grazia, giungemmo ad affermare che l'Eucaristia è una Causa universale della grazia in quanto contiene la Causa universale della grazia che è Cristo Dio-uomo e dicemmo sulla scorta di s. Tommaso che l'Eucaristia contiene la pienezza della grazia nella sua Fonte[226].

Poi dicemmo che appunto perché il Sacramento Eucaristico contiene la Fonte di ogni grazia, tutti gli effetti degli altri Sacramenti possono essere ascritti a questo Sacramento in quanto è la perfezione degli altri Sacramenti e contiene come in capitolo e in somma tutte le perfezioni che gli altri

[224] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1. "Ultimum autem cujuslibet rei extra seipsam, est principium a quo res habet esse: quia per conjunctionem ad ipsum res complentur et firmantur, et propter distantiam ab ipso deficiunt, sicut corruptibilia propter longe distare a primo, ut dicitur in 2 de Generat. et ideo primum agens habet etiam rationem ultimi finis perficientis. Fons autem Christianae vitae est Christus; et ideo hoc modo Eucharistia perficit, Christo conjungens; et ideo hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum, ut Dionysius dicit; unde et omnes qui sacramenta alia accipiunt, hoc sacramento in fine confirmantur, ut ipse dicit."

[225] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 43 q. 1 a. 2 qc. 1 in c. "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Christus ratione humanae naturae dicitur Dei et hominum mediator, ut in 3 Lib. dist. 19, art. 5, quaestiunc. 2 et 3 dictum est; unde divina dona a Deo in homines mediante Christi humanitate proveniunt. Sicut ergo a morte spirituali liberari non possumus nisi per gratiae donum divinitus datum, ita nec a morte corporali nisi per resurrectionem divina virtute factam; et ideo sicut Christus primitias gratiae suscepit divinitus, et ejus gratia est causa nostrae gratiae; quia de plenitudine ejus nos omnes accepimus; gratiam pro gratia; Joan. 1, 16: ita in ipso inchoata est resurrectio, et resurrectio sua causa est nostrae resurrectionis: ut sic Christus, inquantum est Deus, sit prima causa nostrae resurrectionis quasi aequivoca: sed inquantum est Deus et homo resurgens, est causa proxima, et quasi univoca, nostrae resurrectionis. Causa autem univoca agens producit effectum in similitudine suae formae; unde non solum est causa efficiens, sed exemplaris, istius effectus."

[226] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 8 q. 1 a. 1 qc. 3 in c. "Quia hoc sacramentum est specialiter in memoriam dominicae Passionis; unde Matthaei 26: quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis; et ideo quantum ad originem vocatur sacrificium vel hostia. Similiter etiam gratiam non per modum intentionis continet sicut alia sacramenta, sed plenitudinem gratiae in suo fonte; et ideo antonomastice Eucharistia dicitur. Similiter etiam quia ipsa est consummatio omnium sanctificationum, ut Dionysius dicit, id quod est omnium, scilicet congregari ad unum, huic sacramento attribuitur; et dicitur communio vel synaxis, quod idem est, inquantum scilicet homo congregatur ad unum et ad seipsum et ad alios, ei quod est maxime unum conjunctus".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Sacramenti hanno individualmente; gli effetti di tutti i Sacramenti sono in questo Sacramento anche se il suo uso sacramentale non è ordinato a tutti gli effetti della grazia sacramentale.

Quindi affermammo, parlando della necessità della comunione eucaristica spirituale, che per sé stessa l'Eucaristia è necessaria e che, in certo modo, tutte le santificazioni realizzate dai vari Sacramenti sono causate dalla Santificazione che si ha nella consacrazione eucaristica, nel Sacrificio Eucaristico; tale santificazione è invero l'attuarsi, a livello sacramentale, di Cristo Verbo Incarnato con la sua operatività teandrica, vale a dire divino-umana; a differenza degli altri sacramenti, infatti, che vengono realizzati in virtù del Verbo Incarnato e perciò sono applicazioni delle azioni teandriche sue, l'Eucaristia è una azione che va attribuita al Verbo Incarnato stesso, è una azione del Dio-uomo, che ha per effetto la santificazione della Chiesa. Ripetiamo quello che abbiamo appena detto perché si tratta di un concetto decisivo: gli altri Sacramenti sono applicazioni a singole persone di atti teandrici di Cristo, l'Eucaristia invece è atto del Verbo Incarnato con cui si rende attuale la sua operatività teandrica, l' Eucaristia è azione teandrica avente un potere universale sugli uomini in relazione con la Chiesa, come vedremo ancora meglio tra poco.

Dicemmo, poi, che l'Eucaristia contiene Cristo che ha una virtù infinita, il che significa che l'Eucaristia è Causa, in certo modo, di una virtù infinita, ossia ha una virtù infinita ma l'effetto cui è ordinato questo Sacramento è limitato e precisammo che tale limitazione non dipende da Cristo ma dipende da noi stessi, dalla nostra fede e carità ben limitate rispetto alla sovrabbondanza del dono divino; seguendo questa linea affermammo altresì che il Battesimo e gli altri sacramenti, hanno una efficacia limitata al ricevente in "re" mentre l'Eucaristia ha una efficacia che si estende anche ad altri, essa estende la sua efficacia praticamente a tutta la Chiesa, infatti è il Sacramento la cui "res tantum" è il Corpo Mistico; l'Eucaristia, attuando l'operatività teandrica di Cristo, ha un potere salvifico che si estende su tutta la natura umana ed ha una virtù infinita.

Continuammo dicendo che l'Eucaristia esprime la carità di Cristo e la produce in noi, per cui se noi intendiamo questa affermazione nella ampiezza che essa pare avere, possiamo arrivare ad affermare che, attraverso il Mistero Eucaristico, Cristo, causalmente, mette a disposizione di tutti gli uomini la carità e la grazia e l' incorporazione a Lui stesso, nella Chiesa; è per l'Eucaristia che si riceve la carità, insomma. Chiunque degli

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

uomini è nella divina carità, la riceve o l'ha ricevuta attraverso l'Eucaristia, ossia attraverso il Sacrificio - Sacramento Eucaristico mangiato almeno spiritualmente. La santificazione che riceviamo con la manducazione spirituale dell'Eucaristia è effetto del Sacramento Eucaristico, vale a dire della consacrazione eucaristica, che ha un effetto universale: chiunque è santo, è tale perché ha realizzato una qualche comunione con l'Eucaristia, una qualche comunione eucaristica spirituale che lo ha fatto partecipare a quella universale santificazione attuatasi con la consacrazione eucaristica.

Poi specificammo ulteriormente che la comunione spirituale è il desiderio reale ed effettivo di arrivare alla manducazione sacramentale dell'Eucaristia, desiderio che implica un vero impegno di fare tutto quello che Dio vuole per arrivare a ricevere santamente il SS.mo Sacramento .

Spiegammo quindi che, secondo s. Tommaso, la perfezione dell'Eucaristia ossia questa santificazione che si attua con la consacrazione eucaristica, è necessaria a tutti per la salvezza: non si salva chi non riceve questa perfezione partecipando di quella santificazione universale. Non si salva chi non si comunica spiritualmente all'Eucaristia; è dall'Eucaristia, infatti, e in particolare dalla consacrazione eucaristica, che noi riceviamo la carità che è necessaria per la nostra salvezza. Abbiamo già, dunque, del materiale che ci permette di affermare la causalità universale dell'Eucaristia; ad esso è tuttavia necessario aggiungere quello che segue per giungere ad una inoppugnabile affermazione riguardo al pensiero di s. Tommaso su una tale causalità.

b) Estensione della causalità salvifica dell'Eucaristia al mondo intero e a tutta la Chiesa.

Approfondiamo anzitutto il tema dell'estensione della causalità salvifica dell'Eucaristia al mondo intero.

Dobbiamo dire che la potenza salvifica del sangue di Cristo (effuso nel Sacrificio - Sacramento eucaristico) e perciò la potenza di Cristo stesso è, in sé stessa infinita e si estende al mondo intero, che Dio vuole salvare: Gesù è Dio Verbo fatto uomo, il Salvatore di tutto il genere umano; l'Eucaristia è offerta per tutti, come mostra di affermare la Liturgia e lo stesso s. Tommaso in questo altro testo:

"Praeterea, quod dicitur: pro vobis et pro multis effundetur, aut accipitur de

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

effusione quantum ad sufficientiam, aut quantum ad efficaciam. Si quantum ad sufficientiam, sic pro omnibus effusus est, non solum pro multis; si autem quantum ad efficaciam, quam habet solum in electis, non videtur distinguendum fuisse inter apostolos et alios." [227]

[…]

"Ad septimum dicendum, quod sanguis Christi effusus est pro omnibus quo ad sufficientiam, sed pro electis tantum quo ad efficaciam; et ne putaretur effusus pro Judaeis tantum electis, quibus promissio facta fuerat, ideo dicit, vobis, qui ex Judaeis, et multis, scilicet multitudine gentium. Vel per apostolos sacerdotes designat, quibus mediantibus ad alios effectus Passionis per dispensationem sacramentorum pervenit, qui etiam pro seipsis et pro aliis orant." [228]

Quanto alla sufficienza il Sangue di Cristo è stato effuso (nella Passione) e viene effuso sacramentalmente (nell'Eucaristia) per tutti ma la sua efficacia (definitiva) si ha solo per gli eletti ed è precisamente all'efficacia che ha riguardo la forma della consacrazione del Calice, perciò essa non parla di tutti ma di "voi" e di "molti" che insieme a "voi" ricevono la salvezza attraverso l'Eucaristia. In questa linea possiamo intendere sapientemente un altro testo di s. Tommaso:

"Ad quartum dicendum, quod Eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. Inquantum autem est sacramentum, habet effectum in omni vivente, in quo requirit vitam praeexistere. Sed inquantum est sacrificium, habet effectum etiam in aliis, pro quibus offertur, in quibus non praeexigit vitam spiritualem in actu, sed in potentia tantum; ideo, si eos dispositos inveniat, eis gratìam obtinet virtute illius veri sacrificii a quo omnis gratia in nos influxit; et per consequens peccata mortalia in eis delet non sicut causa proxima, sed inquantum gratiam contritionis eis impetrat. Et quod in contrarium dicitur, quod non offertur nisi pro membris Christi, intelligendum est pro membris Christi offerri, quando offertur pro aliquibus ut sint membra."[229]

L'Eucaristia è per sé stessa offerta per tutti: quanto alla sufficienza, come detto, essa ha una potenza salvifica universale, perciò, in quanto

[227] Cfr.*Super Sent.,*IV d.8 q.2 a.2 q.3 arg 7.
[228] Cfr.*Super Sent.,*IV d.8 q.2 a.2 q.3 arg 7 e ad 7m.
[229] *Super Sent.,*IV d XII q 2 a 2 q.2 ad 4m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

sacrificio, essa comunica, a tutti coloro che sono disposti ad essa, la grazia; più precisamente l'Eucaristia è, per sé stessa offerta per tutti gli uomini affinché divengano membra della Chiesa ma accolgono questa grazia salvifica solo coloro che accettano tale dono.

L'Ostia, ossia il Sacrificio e la Vittima (dal valore infinito), che è lo stesso Cristo Dio uomo, è offerta, nella s. Messa, per la Chiesa: cioè non solo per coloro che ne fanno già parte ma anche per coloro che ne sono fuori affinché entrino a farne parte e si salvino[230]; meglio ancora possiamo dire che quella SS.ma Ostia è offerta per la Chiesa perché si consolidi e si accresca di nuovi membri. L'Eucaristia opera dunque sui membri della Chiesa che sono tali in atto e su quelli che sono tali in potenza[231] perché tutti divengano un solo Corpo Mistico di Cristo in atto …cioè opera su tutti gli uomini perché entrino a fare parte sempre meglio della Chiesa e partecipino sempre meglio della Vita divina. A questa affermazione ci porta, oltre ai testi e alle riflessioni presentate, anche l'autorevolissima interpretazione che un Papa fa precisamente di questo testo del s. Dottore Angelico che noi abbiamo appena esaminato[232]; dice invero Papa Benedetto XIV:

> " Ma presso gli Orientali si può affermare che è comune questa disciplina, di fare menzione del Re nella Sacra Liturgia, come si può vedere nelle Liturgie degli Armeni, Dei Copti, degli Etiopi e Dei Siriani. Se qualcuno si chiedesse per quale ragione ciò si possa tollerare, quando si è certi che quei Re, per i quali si prega, e Dei quali si fa la citazione nella Liturgia, sono pagani, a questi risponde il ven. Cardinale Bellarmino (come difatti risponde nel succitato cap. 6) che – *ex natura rei*, come dicono i Teologi – non è affatto vietato pregare nella Messa anche per gli infedeli, quando si sa che il Sacrificio della Croce fu offerto per tutti. Infatti San Tommaso in *Sent.*

[230] In questa linea paiono andare anche altri testi di s. Tommaso.Cfr.*Super Sent.,*IV d.8 q.2 a.2 q.3 "Ad secundum dicendum, quod antiquitas illa intelligitur quantum ad similitudinem ritus. Dicitur autem hoc testamentum novum et ratione hujus sacramenti, quod in renovatione mundi institutum est tempore gratiae, et iterum ratione promissionis per sanguinem Christi confirmatae, quae vetus impedimentum consequendae hereditatis amovit; et sic quasi quaedam innovatio promissionis per mortem Christi facta est."

[231]*Cfr.Super Sent.,*IV d.13 q.2 a.2 q.2 in c. " …Homines igitur infideles non pertinent ad unionem corporis Ecclesiae, secundum quod est unum simpliciter; et ideo respectu horum Christus caput non est nisi in potentia, secundum scilicet quod sunt unibiles corpori.Homines autem fideles peccatores pertinent quidem aliquo modo ad unitatem Ecclesiae inquantum continuantur ei per fidem, quae est unitas materialis; non tamen possunt dici membra proprie, nisi sicut membrum mortuum, scilicet aequivoce."

[232] Cfr.*Super Sent.* IV dist. 12, quest. 2, art. 2, quest. 2

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

(*Super Sent.* IV dist. 12, quest. 2, art. 2, quest. 2), insegna che quantunque Sant'Agostino nel libro *De origine Animae* abbia scritto che il Sacrificio si offre soltanto per coloro che sono membra di Cristo, questa affermazione deve essere intesa nel senso che essa comprende tutti coloro che già sono membra di Cristo o che tali possono diventare."[233]

La s. Messa, per sé stessa, è offerta per la Chiesa e per tutto il mondo (come in modo chiarissimo la Chiesa afferma oggi nei suoi testi magisteriali[234]) perché tutti entrino nella Chiesa e abbiano sempre più parte alla Vita divina. Dice s. Tommaso a questo riguardo:

"Petit ergo sacerdos ut haec, idest significata per haec, scilicet corpus mysticum, per manus angeli, idest ministerio angelorum, perferantur in altare sublime, idest in Ecclesiam triumphantem, vel in participationem divinitatis plenam; quia Deus ipse altare sublime dicitur; Exod. 20, 26: non ascendes ad altare meum per gradus; idest, in Trinitate non facies gradus. Vel

[233] Benedictus XIV, Litt. enc. *Ex quo primum*, del 1 marzo 1756, n. 27, in U. Bellocchi *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740,* LEV, Città del Vaticano 1993, 377.

[234] Papa Paolo VI nella enciclica *Mysterium fidei,* AAS 57 (1965) 753-774 ha affermato a tale riguardo "Il mistero eucaristico si realizza nel sacrificio della messa……Inoltre bisogna richiamare la conclusione che scaturisce da questa dottrina circa l'indole pubblica e sociale di ogni messa. Giacché ogni messa, anche se privatamente celebrata da un sacerdote, non è tuttavia cosa privata, ma azione di Cristo e della Chiesa, la quale nel sacrificio che offre, ha imparato ad offrire sé medesima come sacrificio universale, applicando per la salute del mondo intero l'unica e infinita virtù redentrice del sacrificio della croce. Poiché ogni messa celebrata viene offerta non solo per la salvezza di alcuni, ma anche per la salvezza di tutto il mondo. Ne consegue che se è sommamente conveniente, che alla celebrazione della messa partecipi attivamente gran numero di fedeli, tuttavia non è da riprovarsi, anzi da approvarsi, la messa celebrata privatamente, secondo le prescrizioni e le tradizioni della santa chiesa, da un sacerdote col solo ministro inserviente; perché da tale messa deriva grande abbondanza di particolari grazie, a vantaggio sia dello stesso sacerdote, sia del popolo fedele e di tutta la chiesa, anzi di tutto il mondo, grazie che non si possono ottenere in uguale misura mediante la sola comunione. Raccomandiamo dunque con paterna insistenza ai sacerdoti, che sono in modo particolare nostro gaudio e nostra corona nel Signore, affinché memori del potere ricevuto dal vescovo consacrante, o di offrire ossia a Dio il sacrificio, di celebrare messe sia per i vivi che per i defunti nel nome del Signore, celebrino la messa ogni giorno degnamente e con devozione, perché essi stessi e gli altri fedeli cristiani usufruiscano dell'applicazione Dei copiosi frutti provenienti dal sacrificio della croce. In tal modo contribuiranno molto anche alla salvezza del genere umano."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

per Angelum ipse Christus intelligitur, qui est magni consilii Angelus, Isai. 9, 6, juxta 70, qui corpus suum mysticum Deo Patri conjungit, et Ecclesiae triumphanti."[235]

L'Eucaristia opera perché la Chiesa militante e purgante sia unita a quella trionfante e partecipi pienamente di Dio, cioè opera perché l'umanità sia riunita nella Chiesa militante e quindi alla Chiesa trionfante e partecipi pienamente di Dio nella gloria.

Nella linea dottrinale appena indicata va anche questo testo del s. Dottore Angelico:

"Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum quosdam non peccat qui dimittit celebrationem, nisi populum habeat commissum, vel ex obedientia teneatur celebrare. Sed quia secundum Gregorium, cum crescunt dona, rationes crescunt donorum; cum sacerdoti sit data potestas nobilissima, reus negligentiae erit, nisi illa utatur ad honorem Dei et salutem suam, et aliorum vivorum et mortuorum, secundum illud 1 Petr. 4, 10: unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes."[236]

L'Eucaristia è per la salvezza dei vivi e dei morti, ossia non solo di quelli che già sono nella Chiesa, ma anche degli altri, i quali sono in potenza membri della Chiesa. L'Eucaristia, dunque, ha per sé stessa una estensione universale, non solo ai vivi ma anche alle anime purganti, per portare tutti alla perfetta unione con la Chiesa trionfante e alla perfetta partecipazione a Dio nella gloria. Proprio nel senso appena indicato ci pare che vada intesa la causalità dell'Eucaristia sulla Chiesa secondo le affermazioni del santo Dottore che presentano la Chiesa come *res tantum* (cioè come effetto) dell'Eucaristia. S. Tommaso dice che una duplice realtà è contenuta in questo Sacramento: il Corpo vero di Cristo e quindi il suo corpo Mistico, come detto:

"Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut in hoc sacramento est duplex res sacramenti, scilicet corpus Christi verum et mysticum; ita etiam fractio duo significat, scilicet ipsam divisionem corporis veri, quae facta est in Passione, et haec significatio tangitur in littera, et distributionem virtutis redemptionis Christi per diversa membra Ecclesiae; et hanc significationem

[235] *Super Sent.,*IV d. 13 q.2 a.3 ex.
[236] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 in co.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

tangit Dionysius in 3 cap. Eccl. Hierar."[237]

Il Corpo Mistico di Cristo, cioè la Chiesa, è *res tantum* (cioè effetto) dell'Eucaristia:

"Tertio ex eo quod est res tantum, quod est corpus Christi mysticum..."[238]

La Chiesa è effetto della Eucaristia. In che senso la Chiesa è tale? Ci pare che la risposta a questa domanda debba essere questa: la Chiesa è effetto dell'Eucaristia nel senso che, come detto sopra, questo Sacramento fa che le persone disposte entrino, per la grazia, nella Chiesa e le attrae verso la piena unione con Dio nella Chiesa trionfante. L'Eucaristia è una Causa universale di grazia che produce la salvezza di tutti coloro che si dispongono ad essa. Gli altri Sacramenti hanno per effetto la grazia particolare di coloro che li ricevono sacramentalmente, l'Eucaristia invece ha un effetto generale infatti realizza l'attuarsi della presenza sacramentale di Cristo che è Fonte della grazia ed ha per effetto, come detto, la Chiesa. Ripeto e preciso quello che ho appena detto: l'Eucaristia causa, produce la Chiesa nel senso che comunica la grazia santificante, la carità a chi si dispone a riceverla; per sé stessa l'Eucaristia, come ogni azione di Cristo, è per la salvezza del mondo, essa, quanto alla sufficienza, ha la potenza salvifica per salvare tutti gli uomini ma purtroppo non tutti accolgono tale potenza salvifica; coloro che accolgono questa salvezza sono raccolti nella Chiesa Cattolica, Arca di salvezza, paragonata dai Padri e da s. Tommaso all'arca attraverso cui Noè e i suoi sfuggirono al diluvio universale. Questa comunicazione di grazia e carità che si realizza in noi attraverso l'Eucaristia si attua nel momento della consacrazione:

"Dicuntur caeli aperiri in ipsa immolationis hora propter efficaciam divinae virtutis, quae operatur in sacramento; summa imis sociari, quia ex speciebus et corpore Christi fit unum sacramentum; et iterum membra capiti uniuntur; et iterum in caelum rapitur corpus Christi, inquantum fidelium devotio non sistit in specie sacramenti, sed fertur usque ad Christum, secundum quod est in caelo sub specie propria, per desiderium. Vinum operatur sanguinem, in quo est sedes animae."[239]

Si noti bene: il Dottore Angelico parla del santissimo momento della

[237] *Super Sent.,*IV d. 12 q.1 a.3 in c.
[238] *Super Sent.,*IV d. 9 q.1 a.3 qc.1 in c.
[239] *Super Sent.,* IV d. 11 q. 3 a. 4 qc. 3 expos.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

consacrazione ed è allora che, dice, il Cielo si apre perché, aggiungiamo noi, Cristo Signore "scenda" e divenga sostanzialmente presente nel Sacramento; è nel momento della consacrazione, prosegue il s. Dottore, che si attua la potente Azione divina operante nel Sacramento, si uniscono le cose somme alle infime: alle specie si unisce sostanzialmente Cristo Dio uomo; è nel momento della consacrazione che le membra del Corpo Mistico si uniscono al Capo che è Cristo e vengono, causalmente, elevate a Cristo glorioso, unite alla Gerusalemme celeste e immesse nella più alta partecipazione alla Divinità. A chi si riferisce s. Tommaso allorché dice che, nella consacrazione, le membra del Corpo Mistico si uniscono al Capo? Certamente si riferisce soprattutto a coloro che non hanno la grazia di Dio ma sono disposti a riceverla e perciò attraverso la consacrazione eucaristica ricevono la grazia e la carità che li unisce a Cristo nella Chiesa, Corpo Mistico di Cristo stesso; si riferisce poi, in particolare, a tutta la Chiesa militante e purgante nel senso che coloro che fanno parte di questa Chiesa attraverso l'Eucaristia vengono più fortemente uniti a Cristo. È nella consacrazione, dunque, che, nel Mistero, si attua misteriosamente a livello divino-umano l'unione degli uomini nella Chiesa e in Cristo; è nella consacrazione che Dio opera per unire la Chiesa militante e purgante a Cristo e alla Chiesa trionfante e per condurle alla piena partecipazione a Dio: ecco la santificazione universale di cui parlavamo, santificazione che noi, uomini in cammino verso la patria del Cielo, dobbiamo ricevere almeno attraverso la comunione eucaristica spirituale; ecco la Causa universale di grazia; ecco la santificazione che ha congiunto a Cristo anche i bambini infanti morti prima di ricevere l'Eucaristia e i dementi che tale Sacramento non possono ricevere; ecco la santificazione che ricevono attraverso la comunione spirituale tutti coloro che si salvano; ecco la " produzione" della Chiesa come Corpo Mistico di Cristo. La consacrazione è, dunque, una Causa universale di grazia e santificazione, in certo modo, è una Causa efficiente, strumentale e dispositiva alla grazia e quindi dispositiva alla nostra santificazione; tale santificazione si comunica a noi, ripetiamo, attraverso il voto serio e sincero di ricevere l'Eucaristia sacramentalmente degnamente (vale a dire puri da ogni peccato grave), si comunica a noi attraverso la nostra reale ordinazione alla ricezione perfetta del SS.mo Sacramento, ossia attraverso la comunione spirituale. Ecco perché è necessario fare la comunione spirituale al SS.mo Sacramento per salvarsi; senza di essa la Causa universale di grazia che è la consacrazione eucaristica non ha effetto su di noi. Mentre gli altri Sacramenti hanno una causalità limitata ai soli riceventi sacramentali degli stessi, l'Eucaristia è una Causa generale efficiente strumentale dispositiva per cui Cristo salva causalmente

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

(direbbe s. Tommaso) tutti gli uomini; cioè tutti hanno a loro disposizione questa Causa per salvarsi, spetta poi a ciascuno disporsi affinché tale Causa abbia pieno effetto in lui stesso.

La Causa universale di grazia che è la consacrazione eucaristica ci salva e ci dona la grazia incorporandoci a Cristo: perciò essa è necessaria, senza di essa non si ha congiunzione reale delle membra della Chiesa al loro Capo[240]: l'Eucaristia fa comunicare le membra a Cristo Capo, fa partecipare le membra della carità del Capo[241] e da quello che abbiamo detto finora

[240]Cfr.*Super Sent.,* d.8 q. 1 a.3 q. 1 "Sed contra, ad perfectionem corporis exigitur quod membra capiti conjungantur. Sed per hoc sacramentum membra Ecclesiae suo capiti conjunguntur; unde joan. 6, 57, dicitur: qui manducat carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo. Ergo necessaria fuit hujus sacramenti institutio." Questa affermazione è accettata pienamente da s. Tommaso nel corpo dell'articolo, come si può vedere nelle note seguenti.

[241]Cfr.*Super Sent.,* IV d.8 q. 1 a.3 q. 1 "Sed contra, ad perfectionem corporis exigitur quod membra capiti conjungantur. Sed per hoc sacramentum membra Ecclesiae suo capiti conjunguntur; unde joan. 6, 57, dicitur: qui manducat carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo. Ergo necessaria fuit hujus sacramenti institutio." Questa affermazione è accettata pienamente da s. Tommaso nel corpo dell'articolo, come si può vedere:

"Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet genere actionum in quo inveniuntur plures actiones ordinatae diversis agentibus ordinatis distributae, oportet quod principalis illarum actionum attribuatur principali agenti, cujus virtute secundarii agentes operantur secundarias actiones; sicut patet in artibus quae sub invicem continentur, ut militaris, equestris, et frenorum factrix. Et quia invenimus diversas actiones sacramentales diversis sacramentis distributas, quae in virtute Verbi incarnati agunt, oportet ad perfectam actionem hujus generis esse aliquam sacramentalem actionem quae ipsimet principali agenti attribuatur, quod est Verbum incarnatum; et ideo oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod ipsum Verbum incarnatum contineret, ceteris sacramentis tamen in virtute ipsius agentibus; et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est: quia inter alios sensus solus tactus est cui suum sensibile realiter conjungitur, similitudinibus tantum sensibilium ad alios sensus per medium pervenientibus: gustus autem tactus quidam est: et inter alia quae ad tactum pertinent, solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum; alia vero tangibilia agunt efficiendo aliquas impressiones in eo quod tangitur, sicut patet de calido et frigido, et hujusmodi. Et ideo cum omne sacramentum in figura alicujus rei sensibilis proponi debeat, convenienter sacramentum in quo ipsum Verbum incarnatum nobis conjungendum continetur, proponitur nobis in figura cibi, non quidem convertendi in nos per suam conjunctionem ad nos, sed potius sua conjunctione nos in ipsum convertens, secundum quod Augustinus ex persona Verbi incarnati dicit: non tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me. "

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

intuiamo che tale partecipazione si attua anzitutto attraverso la comunione spirituale. Sottolineamo come il s. Dottore nel testo appena citato [242] parla della necessità dell' Eucaristia considerata per sé stessa, nella sua perfezione che si ha con la consacrazione: s. Tommaso non sta parlando, invece, della Eucaristia in quanto da noi ricevuta nella comunione sacramentale, perchè, come dirá più avanti, in quanto sacramentalmente ricevuto, il Sacramento non è necessario per salvarsi. Per sè stessa, quindi, l'Eucaristia è necessaria e anzi, in certo modo, tutte le varie santificazioni realizzate dai vari Sacramenti sono causate dalla Santificazione che si ha nella consacrazione eucaristica.

Concludendo questo paragrafo ci sembra interessante confermare quanto detto finora attraverso un ulteriore testo del Dottore Angelico e trarre da questa dottrina una importante precisazione; dice, dunque, s. Tommaso:

> "Tertio modo possunt referri ad effectum; unde dicit, benedictam, per quam benedicimur; adscriptam, per quam in caelis ascribamur; ratam, per quam in membris Christi censeamur; rationabilem, per quam a bestiali sensu eruamur; acceptabilem, per quam Deo accepti simus."[243]

L' Eucaristia, in particolare attraverso la consacrazione, fa che noi, che riceviamo prima di tutto spiritualmente tale Sacramento, siamo da Dio benedetti, ascritti nei cieli, annoverati tra le membra di Cristo e resi accetti a Dio. Questa nostra unione alla Chiesa trionfante attraverso l'Eucaristia ci permette di comprendere abbastanza chiaramente quanto afferma s. Tommaso riguardo alla *res tantum* del Sacramento eucaristico laddove dice:

> "Ita spiritualiter sumamus. Contra: quia in patria nullus usus sacramenti erit; ergo nec spiritualis sumptio. Et dicendum, quod dicitur sumptio consecutio rei sacramenti, quam sacramentum statim non efficit, sed tantum significat,

[242]Cfr.nota precedente.

[243] *Super Sent.,* IV d. 8 q. 2 a. 4 qc. 3 expos. "Alio modo possunt referri ad ipsam hostiam, quae est sacramentum tantum; quam petit fieri benedictam, ut Deus eam consecret, et ut confirmet quantum ad memoriam; adscriptam, quantum ad propositum immobile; ratam, ut ante acceptet; rationabilem, quantum ad judicium rationis; acceptabilem, quantum ad beneplacitum voluntatis. Tertio modo possunt referri ad effectum; unde dicit, benedictam, per quam benedicimur; adscriptam, per quam in caelis ascribamur; ratam, per quam in membris Christi censeamur; rationabilem, per quam a bestiali sensu eruamur; acceptabilem, per quam Deo accepti simus. Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

scilicet fruitio divinitatis, quam etiam significat sacramentalis manducatio."[244]

Unendoci alla Chiesa trionfante, l' Eucaristia ci dona, per sé stessa, la fruizione di Dio: finché siamo sulla terra non conseguiamo tale fruizione in senso pieno, la conseguiremo allorché e se andremo in Paradiso. L'Eucaristia è Sacramento che donandoci Gesù glorioso, per sé stessa ci dona la divina beatitudine, la fruizione di Dio. La realtà del Sacramento eucaristico, cioè l'effetto del Sacramento, come ha detto s. Tommaso è la fruizione di Dio che si realizza pienamente in Cielo e che perciò il sacramento non attua in noi ma solo significa.

Quanto abbiamo affermato finora rende necessaria una chiarificazione relativa al rapporto che si stabilisce tra l'Eucaristia e la Passione di Cristo Signore, secondo le indicazioni che ci vengono dal *Super Sententiis*.

c) Precisazioni inerenti la relazione tra l'Eucaristia e la Passione di Cristo.

S. Tommaso afferma che è la Passione che opera nel Mistero Eucaristico[245], ma egli dice anche che Cristo opera nel Sacramento[246] e che Egli permane Ostia in Cielo perciò noi membra del Corpo di Cristo possiamo offrire, attraverso l'Eucaristia, una tale Ostia quotidianamente[247].

[244]Cfr.*Super Sent*.,IV d. 9 q. 1 a. 5 qc. 4 expos. "Si potrebbe obiettare : poiché in Cielo non vi sarà alcun uso del sacramento, dunque neppure ricezione spirituale. E si deve dire che si definisce manducazione spirituale il conseguimento della "res" del sacramento, conseguimento che il sacramento non realizza immediatamente, ma solo significa, vale a dire la fruizione della divinità, la quale(fruizione) anche è significata dalla manducazione sacramentale."

[245]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 8 q. 2 a. 2 qc. 3 in c. "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, verba illa quae adduntur in consecratione sanguinis, exprimunt conditiones Passionis, et praecipue secundum quod operatur in sacramentis. Sunt autem tria in Passione consideranda, secundum quod in sacramentis operatur."

[246]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 10 q. 1 a. 4 qc. 5 expos "Videtur quod ista transubstantiatio non debeatur Spiritui Sancto, sed magis Filio . Et dicendum est, quod appropriatur Filio sicut operanti, quia ipse est sacerdos et hostia; Spiritui autem Sancto sicut quo operatur: quia ipse est virtus de illo exiens ad sanandum, Luc. 6."

[247]*Cfr.Super Sent.,*IV d.12 q.3 a.2 q.3 "Etsi Christus quotidie immoletur, vel semel tantum immolatus sit. Sciendum est, quod omnia illa verba quae important comparationem Judaeorum ad Christum et poenam Christi, non dicuntur quotidie fieri. Non enim dicimus quod Christus quotidie crucifigatur et occidatur; quia actus Judaeorum et poena Christi

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Fa notare a questo riguardo s. Tommaso che nell'Eucaristia è presente il Cristo glorioso e impassibile (vale a dire che non soffre più)[248] che ha sofferto sulla Croce e che ha meritato con la sua Passione la sua gloria e la nostra santificazione. Cristo glorioso nell'Eucaristia è realmente presente in quanto Ostia, mentre in quanto Sacerdote è presente per rappresentazione sacramentale, per cui le parole della consacrazione sono dette in persona di Cristo: Cristo stesso le pronuncia attraverso il suo ministro[249]; aggiunge ulteriormente il s. Dottore che il Cristo che si rende sostanzialmente presente nell'Eucaristia con tutto sé stesso è Colui che, precisamente

transit. Illa autem quae important comparationem Christi ad Deum Patrem, dicuntur quotidie fieri, sicut offerre, sacrificare, et hujusmodi, eo quod hostia illa perpetua est; et hoc modo est semel oblata per Christum, quod quotidie etiam per membra ipsius offerri possit."

[248]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 11 q. 3 a. 3 in c. " Respondeo dicendum, quod circa hoc duplex fuit opinio. Hugo enim de s. Victore dicere voluit, quod Christus adhuc existens in carne mortali quandoque unam dotem, quandoque aliam legitur accepisse; sicut claritatem in transfiguratione, subtilitatem in nativitate, agilitatem quando super mare ambulavit; et similiter impassibilitatem quando corpus suum in coena dedit. Non quidem nec tunc simpliciter erat impassibile; sed erat impassibile secundum quod in sacramento dabatur, quia masticatione non laedebatur; sicut etiam in se erat visibile; sed secundum quod in sacramento dabatur, erat invisibile. Sed istud non potest stare; quia substantia corporis Christi eadem est in sacramento et in specie propria; sed comparatio ejus ad exteriora non est eadem; quia in specie propria comparatur ad exteriora secundum situm propriarum dimensionum; sed in sacramento secundum situm dimensionum panis; unde illae proprietates quae insunt absolute corpori Christi, oportet quod eodem modo insint sibi secundum quod est in sacramento, et secundum quod est in specie propria; sed illae quae conveniunt ei ex comparatione ad aliud corpus extra, non eodem modo, sicut patet de visione. Sed passibilitas est proprietas absolute ipsius corporis; unde cum in propria specie esset passibile, et in sacramento passibile erat, ut alii dicunt, quamvis ibi non pateretur."

Cfr.ibid. ad 4m "Ad quartum dicendum, quod masticatio importat respectum corporis Christi ad aliud extra; et ideo quantum ad hoc non comparatur ad manducantem secundum dimensiones proprias, sed secundum dimensiones panis; et inde est quod nunc non laeditur per masticationem, nisi ratione impassibilitatis, quae in ipso corpore nunc est."

[249]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 4 "Ad quartum dicendum, quod hoc sacramentum directe repraesentativum est dominicae Passionis, qua Christus ut sacerdos et hostia Deo se obtulit in ara crucis. Hostia autem quam sacerdos offert, est una cum illa quam Christus obtulit secundum rem, quia Christum realiter continet; minister autem offerens non est idem realiter; unde oportet quod sit idem repraesentatione; et ideo sacerdos consecrans prout gerit personam Christi, profert verba consecrationis recitative ex persona Christi, ne hostia alia videatur. Et quia per ea quae gerit respectu exterioris materiae, Christi personam repraesentat; ideo verba illa simul et recitatione et significatione tenentur respectu praesentis materiae, quae est figura illius quam Christus praesentem habuit; et propter hoc dicitur convenientius: hoc est corpus meum, quam: hoc est corpus Christi. Vel etiam propter hoc quod sacerdos non habet actum exteriorem, qui sit sacramentaliter causa

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

attraverso la sua vita e la sua Passione, ha meritato la sua attuale impassibilità[250]. Soprattutto è importante notare che per s. Tommaso il Sacrificio Eucaristico non è la Passione ma un segno di essa[251] invero non contiene il Cristo che soffre ma il Cristo glorioso, impassibile[252]. La Passione opera nella nostra giustificazione e quindi attraverso l'Eucaristia come termine "a quo" ma la Risurrezione opera come termine "ad quem" [253] perciò anche la Risurrezione opera nell'Eucaristia secondo che quest'ultima dona la grazia e perciò giustifica l'uomo. D'altra parte il Cristo glorioso continua a operare in Cielo per noi infatti, come dice s. Tommaso, Egli

consecrationis; sed in solis verbis prolatis consistit virtus consecrationis; et ideo ex persona illius proferuntur cujus virtute fit transubstantiatio."

[250]Cfr.*Super Sent.,* III d. 18 q. 1 pr. .. "Prima in duas: primo ostendit quid sibi meruit in seipso; secundo quid meruit in aliis, ibi: nec tantum gloriam impassibilitatis et immortalitatis meruit, sed etiam meruit donari sibi nomen quod est super omne nomen. Prima in duas: primo ostendit quomodo Christus sibi meruit glorificationem corporis, et impassibilitatem animae et corporis in istanti suae conceptionis; secundo ostendit quomodo hoc meruit per Passionem, ibi: nec solum hoc meruit Christus. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo movet quamdam dubitationem, ibi: utrum autem anima sit facta impassibilis, quando caro facta est immortalis[...] de auctoritate certum nobis non est."

[251]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 12 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 2 "Ad secundum dicendum, quod quia hoc sacramentum est signum Passionis Christi, et non ipsa Passio; ideo oportet quod Passio quam significat fractio, non sit in corpore Christi, sed in speciebus, quae sunt signum ejus".

[252]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 11 q. 3 a. 3 in c. " Respondeo dicendum, quod circa hoc duplex fuit opinio. Hugo enim de s. Victore dicere voluit, quod Christus adhuc existens in carne mortali quandoque unam dotem, quandoque aliam legitur accepisse; sicut claritatem in transfiguratione, subtilitatem in nativitate, agilitatem quando super mare ambulavit; et similiter impassibilitatem quando corpus suum in coena dedit. Non quidem nec tunc simpliciter erat impassibile; sed erat impassibile secundum quod in sacramento dabatur, quia masticatione non laedebatur; sicut etiam in se erat visibile; sed secundum quod in sacramento dabatur, erat invisibile. Sed istud non potest stare; quia substantia corporis Christi eadem est in sacramento et in specie propria; sed comparatio ejus ad exteriora non est eadem; quia in specie propria comparatur ad exteriora secundum situm propriarum dimensionum; sed in sacramento secundum situm dimensionum panis; unde illae proprietates quae insunt absolute corpori Christi, oportet quod eodem modo insint sibi secundum quod est in sacramento, et secundum quod est in specie propria; sed illae quae conveniunt ei ex comparatione ad aliud corpus extra, non eodem modo, sicut patet de visione. Sed passibilitas est proprietas absolute ipsius corporis; unde cum in propria specie esset passibile, et in sacramento passibile erat, ut alii dicunt, quamvis ibi non pateretur".

Cfr.ibid. ad 4m "Ad quartum dicendum, quod masticatio importat respectum corporis Christi ad aliud extra; et ideo quantum ad hoc non comparatur ad manducantem secundum dimensiones proprias, sed secundum dimensiones panis; et inde est quod nunc non laeditur per masticationem, nisi ratione impassibilitatis, quae in ipso corpore nunc est."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

prega per noi, soddisfa per noi e ci comunica le cose del Padre[254]: l'azione teandrica di Cristo per la nostra salvezza continua oggi in Cielo e in questa linea ci sembra che debba collocarsi l'affermazione di s. Tommaso per cui l'Ostia che offriamo nell'Eucaristia è perpetua perciò noi la possiamo offrire[255]: Cristo e l'azione sua, teandrica, per la nostra salvezza si rende sacramentalmente presente in mezzo a noi attraverso l'Eucaristia. L'Eucaristia è il rendersi operante e presente sacramentalmente di Cristo glorioso in mezzo a noi; questa sua operatività e presenza è evidentemente collegata a tutti i Misteri della sua vita, che vengono in Lui resi efficaci e operanti per noi. L'Eucaristia ci giustifica (donandoci la grazia, come detto) appunto perché è opera di Cristo glorioso che rende operanti per noi i Misteri della sua vita, in particolare rende operanti i Misteri della sua Pasqua: la Passione e la Risurrezione. Dunque l'Eucaristia non è la Passione ma è atto di Cristo glorioso che applica a noi tutto il Mistero pasquale con la causalità salvifica di esso per noi.

Più precisamente: la Passione è Causa universale meritoria della grazia per la quale Dio abbatte in noi, causalmente, ogni ostacolo alla ricezione della sua grazia[256]; la Risurrezione è Causa (come termine "ad

[253]Cfr.*Super Sent.,* III d.19 a.3 qc.2 ad 3m "Ad tertium dicendum, quod sicut causalitas justificationis attribuitur resurrectioni quantum ad terminum ad quem, Passioni autem quantum ad terminum a quo; ita glorificationis causalitas attribuitur resurrectioni quantum ad gloriam quae dabitur, sed Passioni quantum ad poenalitates quae tolluntur".

[254]*Cfr.Super Sent.,*IV d.48 q.1 a.2 "Respondeo dicendum quod Christus dicitur Dei et hominum mediator, inquantum pro hominibus satisfacit, et interpellat apud Patrem, et ea quae sunt Patris hominibus communicat, secundum quod dicitur joan. 17, 22: claritatem quam dedisti mihi, dedi eis. Secundum hoc autem utrumque convenit ei quod cum utroque communicat extremorum. Inquantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem; inquantum vero cum Patre communicat, dona Patris transmittit ad homines."

[255]*Cfr.Super Sent.,*IV d.12 q.3 a.2 q.3 "Etsi Christus quotidie immoletur, vel semel tantum immolatus sit. Sciendum est, quod omnia illa verba quae important comparationem Judaeorum ad Christum et poenam Christi, non dicuntur quotidie fieri. Non enim dicimus quod Christus quotidie crucifigatur et occidatur; quia actus Judaeorum et poena Christi transit. Illa autem quae important comparationem Christi ad Deum Patrem, dicuntur quotidie fieri, sicut offerre, sacrificare, et hujusmodi, eo quod hostia illa perpetua est; et hoc modo est semel oblata per Christum, quod quotidie etiam per membra ipsius offerri possit."

[256]Cfr.*Super Sent.,* III d. 18 q. 1 a. 6 qc. 3 in c. "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod obstaculum quod januam Paradisi claudebat, ut dictum est, fuit peccatum totam naturam inficiens: et quia peccatum per satisfactionem tollitur, neque satisfactio potuit congrue aliter fieri nisi per Passionem Christi, ut infra dicetur: ideo per Passionem ipsius tantum aperta est nobis janua, et non per alia quae prius operatus est. Tamen per alia quae prius operatus est

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

quem") universale della nostra giustificazione, l'Eucaristia è azione teandrica di Cristo glorioso che Causa universalmente il nostro disporci a ricevere la grazia che Dio ci dona. L'Eucaristia è appunto una Causa strumentale dispositiva alla grazia, Causa generale che ha per effetto la Chiesa.

Precisiamo ulteriormente che l'Ostia del Sacrificio Eucaristico è la stessa del Sacrificio della Passione perché è lo stesso Cristo e perciò ha la stessa forza ma ora Cristo è impassibile, come visto, e perciò il Sacrificio Eucaristico è incruento a differenza del Sacrificio della Croce che fu estremamente cruento. Offrendosi nel Mistero Eucaristico Cristo ci dispone a ricevere la grazia da Lui stesso meritata con la sua Passione, offertaci con la sua Risurrezione e donataci da Dio: tutto l'effetto della Pasqua giunge a noi attraverso l'Eucaristia. La Passione certamente è Causa universale meritoria della grazia ma tale Causa opera in noi attraverso un'altra Causa universale (efficiente sacramentale dispositiva): l'Eucaristia; ecco perché s. Tommaso può dire che la *res tantum* dell'Eucaristia è l'unità ecclesiastica o lo stesso Corpo Mistico: ecco perché è necessario ricevere almeno in voto il Sacramento eucaristico: perché non riceviamo i frutti salvifici della Passione e della Pasqua se non attraverso la comunione spirituale al Sacrificio Sacramento Eucaristico. L'Eucaristia prosegue, in certo modo, il Mistero della Incarnazione e della Croce del Signore: l'incontro con Cristo passa oggi, per noi, attraverso l'incontro con l'Eucaristia.

E) Sintesi conclusiva sulla Eucaristia come Causa della grazia nel Super Sententiis.

In conclusione, l'Eucaristia possiamo dire che appare nel *Super Sententiis Petri Lombardi* come una Causa universale efficiente strumentale dispositiva che, appunto, dispone gli uomini, che lo vogliono, a ricevere la

---

meruit nobis conversionem ad ipsum, inquantum meruit se nobis manifestari; per quam nos proficimus, et non ipse."*Cfr.Super Sent.,* III d. 19 q. 1 a. 1 qc. 1 in c. "Solus autem Christus aliis potest sufficienter mereri: quia potest in naturam, inquantum Deus est, et caritas sua quodammodo est infinita, sicut et gratia, ut supra dictum est, dist. 13, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 2. In hoc autem pro tota natura meruit, in quo debitum naturae, scilicet mortis, quae pro peccato ei debebatur, exsolvit ipse peccatum non habens; ut sic non pro se mortem solvere teneretur, sed pro natura solveret; unde satisfaciendo pro tota natura, sufficienter meruit peccatorum remissionem aliis qui peccata habebant. Tertio modo dicitur agens instrumentale; et hoc modo sacramenta delent peccata, quia sunt instrumenta divinae misericordiae salvantis."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

salvezza e la santificazione meritata dalla Passione e offerta da Dio oggi in Cristo glorioso; Cristo glorioso continua, in certo modo, a offrirsi come Ostia nella s. Messa attraverso i suoi ministri e in tal modo applica a noi i frutti della Passione e di tutta la sua Pasqua; chi vuole, appunto attraverso l'Eucaristia spiritualmente ricevuta, ottiene la carità e si salva entrando a fare parte della Chiesa, la quale Chiesa perciò è indicata come effetto di questo Sacramento. Essendo Causa universale dispositiva di salvezza, di grazia e di santità, cioè essendo Causa della nostra conversione a Cristo, e atto teandrico di suprema perfezione e santità, l'Eucaristia è Causa della nostra vita morale, di tutta la vita morale soprannaturale, la nostra vita morale consiste nel partecipare e partecipare sempre meglio al Mistero Eucaristico e così partecipare sempre meglio alle Perfezioni divine, come vedremo.

CAP. III

L'EUCARISTIA COME SACRAMENTO CHE CAUSA LA GRAZIA E REALIZZA LA VITA SPIRITUALE CRISTIANA IN NOI, NELL' *OFFICIUM DE FESTO CORPORIS CHRISTI* E NEI COMMENTI DI S. TOMMASO ALLA S. SCRITTURA.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Introduzione

Svilupperemo in questo capitolo la trattazione dell'argomento fissato basandoci sulla cronologia delle opere del s. Dottore indicata da p. R. Spiazzi[257](che fu direttore dell'*Opera Omnia* di s. Tommaso d'Aquino*, Editio Taurinensis*) integrata da quella del p. A. Walz[258], perciò esamineremo le affermazioni tomiste su questo tema prima di tutto nell' *Officium de festo Corporis Christi, ad mandatum Urbani Papae IV,* nel *Super Evangelium S. Matthaei lectura,* nella *Super Evangelium S. Ioannis lectura,* quindi nella *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura* e infine nella *In psalmos Davidis expositio*. Rimandiamo a trattazioni specifiche coloro che volessero approfondirsi negli aspetti storici inerenti questo opuscolo e questi commenti biblici di s. Tommaso[259]. Nella prima opera scopriremo, in certo modo, in modo forte come l'Eucaristia rivela l'ineffabile amore di Dio per gli uomini e capiremo come Dio ha davvero fatto e fa, attraverso l'Eucaristia, il massimo del massimo per la nostra salvezza e santificazione. Nella seconda opera esamineremo alcuni testi tomisti che indicano Eucaristia come Causa della salvezza del mondo e come atto divino-umano di Cristo. Nella terza opera esamineremo un testo molto importante riguardo alla causalità universale dell'Eucaristia e ci soffermeremo appunto sulla "grande e universale utilità" di questo Sacramento, cioè sulla causalità generale dell'Eucaristia e sui suoi effetti sulle singole persone. Vedremo altresì altri testi relativi all'Eucaristia: come Fonte di vita eterna, come strumento attraverso cui Cristo ci dona lo Spirito Santo, come strumento attraverso cui riceviamo la vita divina che discende dal Padre nel Figlio, come strumento che ci rende uniti e unanimi con la Chiesa e con Cristo; esamineremo altresì alcuni testi importanti sulla necessità della comunione eucaristica spirituale e faremo ulteriori precisazioni riguardo a questo tema. Nella quarta opera esamineremo alcuni testi relativi all' Eucaristia come Sacramento sommo e come Causa in noi del "cuore nuovo".

---

257 R. SPIAZZI, *San Tommaso d'Aquino Biografia documentata.*, ESD. Bologna 1995, p. 425-426 .

258 A. WALZ, *S. Tommaso d'Aquino,* Roma 1945 p.239.

259 Si vedano in particolare, su questo tema: GLORIEUX, P., "Essai su; les Commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie"*, Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 17 (1950), 237-266; L. J. Bataillon "De la lectio a la predicatio. Commentaires bibliques et sermons aux XIII siecle", *Revue de Sciences Theologiques et Philosophiques*, 70 (1986), 559-575; id. "La diffusione manoscritta dei commentari biblici di s. Tommaso d'Aquino", *Angelicum* , 71 (1994), 579-590.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

A) L'Eucaristia come Causa della grazia nell' Officium de festo Corporis Christi, ad mandatum Urbani Papae IV.

Questo testo fu scritto da s. Tommaso nel 1264 per mandato del Papa Urbano IV per l'Ufficio divino della Solennità del Sacratissimo Corpo e Sangue di Cristo da poco istituita. Per il nostro tema questa opera offre alcune indicazioni interessanti; anzitutto essa ribadisce l'effetto santificante dell'Eucaristia affermando che nessun Sacramento è più salvifico di questo per il quale sono purgati i peccati, le virtù si accrescono e la mente è arricchita di tutti i carismi spirituali; l'Eucaristia viene offerta nella Chiesa per i vivi e i defunti perché sia benefica per tutti giacché è stata istituita per la salvezza di tutti. Per questo Sacramento di eccelsa soavità si gusta la dolcezza spirituale nella suo Fonte e si rinnova la memoria della eccelsa carità che Cristo mostrò nella sua Passione. Affinché più fortemente si imprimesse la grandezza di questa carità nei cuori dei fedeli, nell'Ultima Cena allorché, dopo aver celebrato la Pasqua con i discepoli, stava per passare da questo mondo al Padre, istituì questo Sacramento come memoriale perenne della sua Passione, completivo delle antiche figure, massimo dei miracoli fatti da Lui stesso, consolazione speciale ai rattristati per la Sua assenza.

> "Nullum etiam sacramentum est isto salubrius quo purgantur peccata, virtutes augentur, et mens omnium spiritualium charismatum abundantia inpinguatur. Offertur in Ecclesia pro vivis et mortuis, ut omnibus prosit, quod est pro salute omnium institutum. Suavitatem denique huius sacramenti nullus exprimere sufficit, per quod spiritualis dulcedo in suo fonte gustatur, et recolitur memoria illius quam in sua Passione Christus monstravit excellentissimae caritatis. Unde ut arctius huius caritatis immensitas cordibus infigeretur fidelium, in ultima cena quando Pascha cum discipulis celebrato transiturus erat ex hoc mundo ad Patrem, hoc sacramentum instituit, tamquam Passionis suae memoriale perenne, figurarum veterum impletivum, miraculorum ab ipso factorum maximum, et de sua contristatis absentia solatium singulare."[260]

Se noi confrontiamo queste affermazioni con quelle già esaminate in altre opere di s. Tommaso, affermazioni che nel 1264 aveva già presentato in altri suoi libri, possiamo affermare che, anche considerando quello s. Tommaso dirà nel prosieguo della sua attività teologica, qui s. Tommaso ripete in modo semplice e diretto ciò che egli aveva già scritto . L'Eucaristia

[260] *Off. Cor.*, noct. 1 l. 2.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

possiamo dire che appare qui, come già nel *Super Sententiis Petri Lombardi* come una Causa universale di salvezza e santificazione; per l'Eucaristia vengono rimessi i peccati, per l'Eucaristia l'anima viene perfezionata nelle virtù e nei carismi spirituali, ovviamente per partecipazione al Cristo. Molto importante è quello che dice qui s. Tommaso allorché nota che l'Eucaristia fa memoria della carità di Cristo Crocifisso e fu istituita per imprimere nel cuore degli uomini tale carità eccelsa; attraverso l'Eucaristia Cristo ci unisce a sé e ci comunica la sua altissima carità che si è manifestata sommamente nella sua Passione. Per realizzare tale scopo, in cui si completa e perfeziona sommamente l'Antica Legge e più generalmente l' Antico Testamento, Cristo ha realizzato questo sommo miracolo, massimo dei miracoli da Lui fatti, che è l'Eucaristia, specialissima consolazione per coloro che sono rattristati per la Sua assenza. Davvero possiamo dire, sulla scia di queste affermazioni, che Cristo non poteva e non può fare più di quanto ha fatto e fa attraverso l'Eucaristia per santificarci ….il più grande miracolo, realizzativo di tutte le antiche figure bibliche, Egli lo pone continuamente, ogni giorno, in certo modo, dinanzi ai nostri occhi perché ci convertiamo e santifichiamo!!

Interessante è anche un altro passo di questo opuscolo nel quale s. Tommaso afferma:

> "Unus panis et unum corpus multi sumus. Omnes qui de uno pane et de uno calice participamus. Parasti in dulcedine tua pauperi Deus, qui habitare facis unanimes in domo."[261]

A noi pare che l'uso del termine unanimes è particolarmente interessante perché indica in modo molto profondo l'unità che in certo modo si instaura tra la mente e, più generalmente, tra l'anima di Cristo e le nostre attraverso l'Eucaristia; unità per la quale Cristo riversa in noi le sue perfezioni di grazia. Unanimi, infatti, sono coloro che hanno un solo animo, una sola mente, ossia vogliono essenzialmente le stesse cose; Cristo Capo della Chiesa influisce principalmente sulle anime e quindi sui corpi di coloro che fanno parte della Chiesa[262] unificando le anime e facendole partecipare in particolare alle sue

[261]Cfr.*Off. Cor.,* ps.5 n.5.

[262]Cfr.*Super Sent.,* III d. 13 q.2 a.2;Cfr.ibid. q.3 in c. "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Christus est caput hominum quantum ad animas et quantum ad corpora; sed principaliter animarum et secundario corporum […..]".

Ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus non recipiat influentiam spiritualem immediate, recipit tamen mediante anima, ut dictum est."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

perfezioni soprannaturali (la grazia, le virtù, i doni spirituali)[263] sicché i suoi fedeli, per partecipazione, conoscano e vogliano quello che Gesù stesso conosce e vuole.

B) L'Eucaristia come Causa della grazia nella Super Evangelium S. Matthaei lectura[264].

1) L'Eucaristia come Causa della salvezza del mondo.

[263]Cfr. *Super Sent.,*III d.XIII q.II a.1 in c. " Respondeo dicendum, quod Christus dicitur caput Ecclesiae per similitudinem capitis naturalis. Inveniuntur enim in capite naturali tres conditiones respectu aliorum membrorum singulariter. Prima est quod excellit ea dignitate in tribus, scilicet in altitudine situs, in nobilitate propriae virtutis (quia scilicet nobiliores vires, scilicet imaginatio et memoria, et hujusmodi, habent locum in capite): et etiam in perfectione, quia in capite congregantur omnes sensus, cum in aliis membris sit solus tactus. Secunda est quod a capite sunt omnes vires animales in aliis membris; et sic dicitur esse principium aliorum membrorum, dans aliis sensum et motum. Tertia est quod dirigit omnia membra in suis actibus, propter imaginationem et sensus, qui in eo abundant formaliter. Habet autem quartam proprietatem communem cum aliis membris, quod est conformis cum eis in natura. Ratione ergo primae proprietatis, scilicet perfectionis, omne quod est perfectissimum in quacumque natura, dicitur caput, sicut leo in animalibus. Ratione autem secundae, omne principium dicitur caput, sicut fons caput fluminum; et sicut dicitur caput libri, vel caput viae. Ratione autem proprietatis tertiae, omnis rector dicitur caput, sicut rex, dux, vel pontifex. Quantum igitur ad has tres proprietates capitis, potest Christus dici caput et secundum humanam naturam, et secundum divinam: quia secundum divinam naturam in eo est plenitudo omnis deitatis, ut dicit apostolus Coloss. 1; unde est super omnes Deus benedictus in saecula, Rom. 9: et similiter ab ipso, inquantum Deus, est nobis omnis spiritualis gratia. Item inquantum Deus, dirigit nos in seipsum. Sed etiam haec conveniunt ei secundum humanam naturam, quae in Christo dignissima est ratione altitudinis, quia est usque ad unionem in divina persona exaltata: ratione propriae operationis, quia dignissimum actum habuit in Ecclesia, scilicet redimere ipsam, et aedificare eam in sanguine suo: et etiam ratione perfectionis, quia omnis gratia in eo est, sicut omnes sensus in capite. Similiter etiam dicitur caput ratione secundae proprietatis, quia per ipsum, sensum fidei et motum caritatis accepimus, quia gratia et veritas per Jesum Christum facta est; Joan. 1, 17: et similiter direxit nos doctrina et exemplo: quia coepit Jesus facere et docere, Act. 1, 1. Sed quarta conditio Christo convenit secundum humanam naturam tantum; et haec complet in ipso rationem capitis: quia Christus secundum humanam naturam habet perfectionem aliis homogeneam, et est principium quasi univocum, et est regula conformis, et unius generis. Unde communiter loquendo, Christus secundum quod Deus, potest dici caput Ecclesiae simul cum Patre et Spiritu Sancto; sed proprie loquendo est caput secundum humanam naturam. Et dicitur gratia capitis, secundum quam praedictae proprietates ei conveniunt praecipue secundum quod influit aliis membris."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Questo commento contiene delle indicazioni molto importanti per il nostro tema . Anzitutto notiamo che s. Tommaso afferma: l'Eucaristia è il fine e la perfezione degli altri sacramenti. Dice infatti:

> "Sed numquid est irreverentia, quia aliquis comedat corpus Domini ? dicendum quod differt iste cibus ab aliis cibis, quia alii cibi convertuntur in corpus nostrum: unde si Christus ita converteretur, irreverentia esset. Sed non est sic, immo e converso, ut dicit Augustinus: non tu me mutabis in te, sed tu mutaberis in me. Unde illud sacramentum finis et perfectio omnium est sacramentorum. Et ratio est, quia esse quod est per essentiam, est finis et perfectio eorum quae per participationem: alia enim sacramenta Christum continent per participationem, in isto autem est Christus secundum substantiam. Ideo dicit Dionysius quod nullum est sacramentum quod non perficiatur in Eucharistia. Unde si adultus baptizetur, debet ei dari Eucharistia. Debet ergo sumi in cibo, ut veritas respondeat figurae."[265]

L'Eucaristia è la perfezione dei Sacramenti perché contiene Cristo per essenza e non per partecipazione, cosa significa questo? Nel fondo significa che l'Eucaristia è, nella consacrazione sacrificale, atto teandrico di Cristo che si rende presente sotto le specie del pane e del vino, dunque è atto nobilissimo, che ha "relazione al Corpo Vero di Cristo" e come conseguenza su tutto il Corpo Mistico. Significa anche che l'Eucaristia è la Causa degli altri Sacramenti, come mostrò di affermare un grande e famoso interprete di s. Tommaso, Giovanni di s. Tommaso[266] e come mostrò di affermare il prof. Marinelli[267] (ora vescovo), il quale, considerando a fondo un testo simile, sottolineò che esso può essere utilmente collegato ad altri testi tomisti che affermano: "tutto ciò che è per partecipazione è causato da ciò che è per essenza"[268] e "ciò che è per un'altra realtà si riconduce a ciò che è per sé stesso, come a Causa prima"[269]. Anche in questa linea appare evidente quello che noi dicevamo più sopra: l'Eucaristia, essendo atto teandrico di Cristo, essendo

---

[264] Per note storiche e questioni relative al testo, più approfondite si può consultare J. P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di s. Tommaso d'Aquino,* ESD, Bologna 2006, p. 457.

[265] Cfr.*In Matt.* c.26 lec.3.

[266] Cfr.IOANNIS A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus,* vol.9 q. 73 disp.26 a.4 n. 19, Parisiis 1886, p.418s.

[267] Cfr.F. MARINELLI, *Segno e realtà. Studi di sacramentaria tomista*, Roma 1977 , 59ss.

[268] *Cfr.S.Th.,* I q.61 a.1 in c. "Omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne".

[269] Cfr.*De en.,* c.5.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Sacrificio di Cristo, è l'origine dei Sacramenti, come nota Morard[270], ma ne è anche, misteriosamente ma realmente, la Causa. Abbiamo qui, dunque, della causalità universale del Mistero Eucaristico, da noi evidenziata più sopra, una affermazione implicita; affermazione che si rafforza se la colleghiamo al testo che segue nel quale s. Tommaso dice chiaramente che questo Sacramento ha per effetto la salvezza di tutto il mondo e che induce in noi l'effetto della Passione: la redenzione e la purificazione dei peccati. Data l'importanza di questo testo lo presentiamo nei suoi aspetti più importanti tradotto da noi, rimettendo in nota il testo completo in latino:

> "Inoltre per significare l'effetto, e questo in modo duplice: poiché questo significa la memoria della Passione di Cristo; perciò induce in noi l'effetto della Passione di Cristo. L'effetto, inoltre, è duplice: purificare e redimere [….] Inoltre rese grazie […] In questo ci è dato l'esempio che se Cristo, che era uguale al Padre, rese grazie anche noi dobbiamo rendere grazie. Inoltre rese grazia dell'effetto che è la salvezza del mondo. E questo non poteva farlo se non dalla divinità, "Lo Spirito è Colui che dà vita, la carne non giova a nulla"(Gv. 6, 64)."[271]

---

[270] M. MORARD, "L'Eucharistie, clé de voute de l'organisme sacramentel chez saint Thomas d'Aquin"*, Revue Thomiste* 95 (1995), 241s.

[271] Cfr.*In Matt.,* c.26 lec.4 "Competit et contento, quia illud sacramentum est rememorativum dominicae Passionis; sed a latere Christi exivit sanguis et aqua, ut habetur Io. XIX, 34. Item ad significandum effectus, et hoc dupliciter: quia istud significat memoriam Passionis Christi; ergo inducit in nos effectus Passionis Christi . Effectus autem est duplex, abluere et redimere. Redemit nos per sanguinem suum; Apoc. V, v. 9: redemisti nos Deo in sanguine tuo. Item abluit sordes; Apoc. I, 5: dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo. Et haec erant necessaria ut ablueret et redimeret. Et ablutio signatur per aquam, redemptio per vinum. Item per aquam populus; Apoc. XVII, 1: aquae multae, populus multus. Et per istud sacramentum populus unitur Christo; ideo per istam admixtionem signatur populus uniri Christo . Sed quid fit de illa aqua? Dicunt aliqui quod manet. Alii dicunt quod convertitur in vinum, quia cum ponatur parum, species mutatur, et ita totum est conversum;et ita pertinet ad mysterium, quia in hoc unitas ecclesiastica continetur. Item in hoc quod dicit accipiens, signatur quod voluntarie sustinuit Passionem; unde in Psal. CXV, 13: calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo. Item gratias egit. Et de quo? De duobus, de signo et signato. De signo, quia de effectu; de signato, quia de Passione. In quo signatur quod non solum de bonis gratias reddere debemus, sed etiam de malis et adversis; I ad Thess. V, 18: in omnibus gratias agentes; ad Rom. VIII, 28: diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. Item gratias egit de institutione huius sacramenti, quia virtute divina hoc faciebat; undeCfr.In Io.,. c. V, 30: a meipso facio nihil. Ideo gratias agit Deo Patri; Io. XI, 41: gratias ago tibi, quoniam audisti me. In quo datur nobis exemplum quod si Christus gratias egit, qui erat Patri aequalis, quod nos gratias agere debemus. Item gratias agit de effectu, quia effectus est salus totius mundi. Et hoc non

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Sottolineo fortemente quanto dice s. Tommaso riguardo all'effetto di questo Sacramento; se noi riprendiamo i testi del *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* dobbiamo affermare che mai egli aveva affermato in modo così esplicito che effetto di questo Sacramento è la salvezza del mondo intero; in questo testo da noi appena esaminato, invece, il s. Dottore mostra di affermarlo con chiarezza: dice infatti:

> "Inoltre rese grazie dell'effetto che è la salvezza del mondo."

L'effetto dell'Eucaristia è, dunque, la salvezza del mondo. La salvezza del mondo ha per Causa l'Eucaristia: l'Eucaristia è, sottolineo, Causa universale di salvezza; perciò è necessario comunicare almeno spiritualmente ad essa. E non si dica che s. Tommaso qui sta parlando semplicemente dell'Ultima Cena e della forza delle azioni di Cristo; s. Tommaso sta parlando dell'Ultima Cena come momento in cui è stato istituito questo Sacramento che appunto ha per effetto la salvezza del mondo; ogni Eucaristia non è forse una azione di Cristo Dio-uomo, come noi abbiamo dimostrato? Dunque ogni Eucaristia ha per effetto, misteriosamente, la salvezza del mondo. Questo emerge anche da quello che afferma s. Tommaso in un altro testo:

> "Alia differentia est, quia in illa habetur: quod pepigit vobiscum; unde ad illos solum restrictum est illud testamentum; sed istud etiam ad gentes, Is. c. LII, 15: ipse asperget, scilicet sanguine suo, gentes multas. Pro multis, et pro omnibus, quia si consideretur sufficientia, ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed et pro totius mundi."[272]

L'Eucaristia, quanto alla sufficienza, è propiziazione per i peccati di tutto il mondo, cioè ha, per sé stessa, una una causalità salvifica universale. Si conferma in modo forte quello che abbiamo già visto nel *Super Sent.:* l'Eucaristia è Causa universale della santificazione della salvezza, della santità. L'Eucaristia, come dicemmo, comunica a noi la carità e per questo ci salva e ci santifica, è Causa universale salvifica che induce universalmente e causalmente in noi l'effetto della Passione, come precisa s. Tommaso:

> "Inoltre per significare l'effetto, e questo in modo duplice: poiché questo significa la memoria della Passione di Cristo; perciò induce in noi l'effetto

---

poterat facere nisi ex divinitate; Io. VI, 64: Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quicquam."

[272] *In Matt.,* c.26 lec.4

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

della Passione di Cristo. L'effetto, inoltre, è duplice: purificare e redimere […]"[273]

L'Eucaristia induce l'effetto della Passione: purifica e redime a livello universale coloro che lo vogliono.

2) L'Eucaristia come atto divino-umano di Cristo.

Ma come può avere una tale forza il Sacramento – Sacrificio Eucaristico? Lo spiega s. Tommaso con chiarezza, qui:

"E questo non poteva farlo se non dalla divinità Gv. 6, 64 "Lo Spirito è Colui che dà vita, la carne non giova a nulla."[274]

L'Eucaristia (in particolare nella sua consacrazione) è azione divina che si realizza attraverso l'Umanità di Cristo, cioè è azione teandrica, divino-umana, che perciò si estende a tutta l'umanità. Perciò l'Eucaristia, nella sua consacrazione, come detto prima, causa la Chiesa. Qui in particolare s. Tommaso sottolinea che una tale ampiezza di azione si spiega perché Cristo è Dio, la Divinità gli permette di poter operare sul mondo intero.

A riguardo di quello che stiamo dicendo s. Tommaso ci offre un approfondimento giacché dice che tale effetto (vale a dire l'offerta salvifica al mondo e la produzione della Chiesa) è significato nella immissione di alcune gocce di acqua nel vino da consacrare : la Chiesa è una sola Persona Mistica in Cristo[275], è Cristo totale; l'acqua si perde nel vino e il tutto è consacrato diventando Sangue di Cristo, così, attraverso la consacrazione eucaristica il popolo si unisce nella Chiesa e in Cristo[276]; l' umanità

[273]Cfr.*In Matt.,* c.26 lec.4; il testo latino integrale è nella nota precedente; la traduzione è nostra, come detto.

[274]Cfr.ibid.

[275]*In Col.*, cap. 1 l. 6. "Sed intelligendum est, quod Christus et Ecclesia est una persona mystica, cuius caput est Christus, corpus omnes iusti: quilibet autem iustus est quasi membrum huius capitis, I Cor. XII, 27: et membra de membro. Deus autem ordinavit in sua praedestinatione quantum meritorum debet esse per totam Ecclesiam, tam in capite quam in membris, sicut et praedestinavit numerum electorum."

[276]Cfr.*In Matt.,* c.26 lec.4 "Redemit nos per sanguinem suum; Apoc. V, V. 9: redemisti nos Deo in sanguine tuo. Item abluit sordes; Apoc. I, 5: dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo. Et haec erant necessaria ut ablueret et redimeret. Et ablutio signatur per aquam, redemptio per vinum. Item per aquam populus; Apoc. XVII, 1: aquae multae,

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

attraverso la consacrazione, almeno in certo modo, si perde in Cristo, cioè diventa la Chiesa che è il Cristo totale, un solo Corpo Mistico.

Il Mistero di questo profonda unità tra la Chiesa e Cristo, mistero dell'unità ecclesiastica per cui Cristo forma un solo Corpo Mistico con la sua Chiesa, si manifesta e si attua sommamente proprio nell'Eucaristia anche nel senso che, come detto, il ministro consacrante opera in persona di Cristo, cioè Cristo stesso può, attraverso il ministro, rendersi presente e operante e può continuare a offrire il suo Sacrificio. Sulla Croce era il Capo che offriva sé stesso e le membra, anche visibilmente, oggi visibilmente è il Corpo che offre sé stesso e tutte le sue membra, anzi oggi è il Capo che offre sé stesso e le membra attraverso le membra. L'Eucaristia è il mistero in cui in modo più vivo e reale emerge questa unità profonda tra Cristo e la sua Chiesa, suo Corpo mistico: è nella Chiesa e attraverso i suoi ministri che oggi il Sacrificio di Cristo si compie, si rende visibile e operante in modo speciale per la salvezza del mondo.

Appunto in quanto è Cristo che si offre nell'Eucaristia oggi , s. Tommaso può affermare che l'Eucaristia induce a livello universale, in coloro che sono disposti ad esso, l'effetto della Passione, come spiega il Dottore Angelico:

> "Item alia differentia, quia ista addit novi et aeterni testamenti, quod potest referri vel ad haereditatem aeternam, vel ad Christum, qui aeternus est. Alia differentia est, quia in illa habetur: quod pepigit vobiscum; unde ad illos solum restrictum est illud testamentum; sed istud etiam ad gentes, Is. c. LII, 15: ipse asperget, scilicet sanguine suo, gentes multas. Pro multis, et pro omnibus, quia si consideretur sufficientia, ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed et pro totius mundi. Sed si consideremus effectum, non habet effectum nisi in his qui salvantur, et hoc ex culpa hominum. Sed Ecclesia addit, pro vobis, idest apostolis, quia ipsi ministri sunt huius sanguinis, et per istos derivatur ad gentes. Item ponitur in remissionem peccatorum, quia ille non poterat remittere peccata."[277]

---

populus multus. Et per istud sacramentum populus unitur Christo; ideo per istam admixtionem signatur populus uniri Christo. Sed quid fit de illa aqua? dicunt aliqui quod manet. Alii dicunt quod convertitur in vinum, quia cum ponatur parum, species mutatur, et ita totum est conversum; et ita pertinet ad mysterium, quia in hoc unitas ecclesiastica continetur."

[277] *In Matt.,* c.26 lec.4.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Come la Passione e unitamente alla Passione, di cui induce l'effetto, l'Eucaristia è Causa universale di salvezza ma tale salvezza la riceve solo chi la vuole realmente ricevere, chi si dispone seriamente a riceverla, e in questo senso l'Eucaristia, dice s. Tommaso, quanto alla sufficienza ha una portata salvifica universale, ma essa è realmente efficace, ha realmente effetto santificante, solo in coloro che si salvano attualmente.

C) L'Eucaristia come Causa della grazia nella Super Evangelium S. Ioannis lectura.

Quest'opera fu realizzata, all'incirca, negli anni 1269-1272 e gli autori più accreditati ritengono sia stata scritta da Reginaldo da Priverno sulla base delle lezioni del s. Dottore il quale, al termine della compilazione, rivide interamente il testo[278]. È un'opera di notevole importanza per noi soprattutto il commento al cap. 6 del Vangelo, laddove il s. Dottore commenta i versetti Gv.6,53-54 e più in generale tutto il discorso eucaristico tenuto da Gesù a Cafarnao.

1) Il testo più importante di questa opera riguardo alla causalità universale dell'Eucaristia.

Il testo più decisivo per il nostro tema che questa opera contiene è certamente il seguente; in esso, commentando Gv 6,52 in cui Cristo Signore afferma : "et panis quem ego dabo est caro mea pro mundi vita" (traduzione italiana "e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo"), s. Tommaso dice:

> "Item alia differentia, quia ista addit novi et aeterni testamenti, quod potest referri vel ad haereditatem aeternam, vel ad Christum, qui aeternus est. Alia differentia est, quia in illa habetur: quod pepigit vobiscum; unde ad illos solum restrictum est illud testamentum; sed istud etiam ad gentes, Is. c. LII, 15: ipse asperget, scilicet sanguine suo, gentes multas. Pro multis, et pro omnibus, quia si consideretur sufficientia, ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed et pro totius mundi. Sed "L'utilità di questo sacramento è grande e universale. Grande perché opera in noi ora la vita spirituale, e alla fine quella eterna, come si è detto. Infatti come appare da ciò che sopra si è detto, essendo questo il sacramento della

[278] Per note storiche e questioni relative al testo, più approfondite si può consultare J. P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di s. Tommaso d'Aquino,* ESD, Bologna 2006, 269-273. 457.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Passione del Signore, contiene Cristo che ha sofferto: per cui tutto ciò che è effetto della Passione del Signore, tutto è anche effetto di questo sacramento. Questo sacramento non è altro che l'applicazione della Passione del Signore a noi. Non era conveniente, infatti, che Cristo rimanesse sempre con noi secondo la sua presenza perciò volle supplire attraverso questo Sacramento. Per cui è chiaro che la distruzione della morte che Cristo realizzò morendo e la riparazione della vita che realizzò risorgendo è effetto di questo sacramento. Universale poiché la vita che porta, non è solo la vita di un uomo, ma, per quanto è in sé, di tutto il mondo: per la quale è sufficiente la morte di Cristo "Egli è propiziazione per i nostri peccati e non solo per i nostri ma anche per quelli di tutto il mondo" 1Gv.2,2. Si deve notare inoltre che in questo sacramento è in modo diverso dagli altri; infatti gli altri sacramenti hanno effetti singolari, come nel Battesimo solo il battezzato riceve la grazia; ma nella immolazione di questo sacramento vi è un effetto universale, poiché non solo il sacerdote consegue l'effetto, ma anche quelli per cui prega e tutta la Chiesa, tanto dei vivi quanto dei morti. Ragione di questo è il fatto che è contenuto in esso la stessa Causa universale di tutti i sacramenti cioè Cristo."(in nota il testo latino)[279]

Il testo è di grande rilevanza per il nostro tema, perciò intendiamo esaminarlo in modo dettagliato.

Sul nostro argomento s. Tommaso fa qui due grandi affermazioni di notevole importanza:

[279]Cfr.*In Io.* c. 6 , l.6: "Utilitas autem huius sacramenti magna est et universalis . Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est. Nam ut ex supradictis apparet, cum hoc sacramento sit dominicae Passionis, continet Christum passum: unde quidquid est effectus Dominicae Passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil aliud est hoc sacramentum quam applicatio Dominicae Passionis ad nos. Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti. Universalis autem,quia vita quam confert, non solum est vita unius homini, sed quantum in se est, totius mundi: ad quam sufficiens est mors Christi; I Io II, 2 Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non pro nostris tantum, sed etiam totius mundi. Notandum autem est,quod aliter est in isto sacramento, et aliter in aliis; nam alia sacramenta habent singulares effectus, sicut in Baptismo solus baptizatus suscipit gratiam; sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi pro quibus orat, et Ecclesia tota, tam vivorum quam mortuorum. Cuius ratio est, quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

1) l'Eucaristia ha una utilità grande per la salvezza dell'uomo;
2) l'Eucaristia ha una utilità universale per la salvezza dell'uomo, ed ha un effetto che si estende a tutta la Chiesa.

Analizziamole singolarmente.

a) La causalità dell'Eucaristia su ogni persona: la "grande utilità" di questo Sacramento.

L'Eucaristia ha una utilità grande per la salvezza dell'uomo, dice il Dottore Angelico:

> Utilitas autem huius sacramenti magna est …. Nam ut ex supradictis apparet, cum hoc sacramento sit dominicae Passionis, continet Christum passum: unde quidquid est effectus Dominicae Passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti.[280]

Ci pare interessante notare anzitutto i termini che s. Tommaso usa, infatti egli parla prima di utilità e poi di effetto dell'Eucaristia. Cosa intende s. Tommaso qui per utilità? Intende l'idoneità del Sacramento a produrre l'effetto. L'Eucaristia è idonea a salvare il mondo perché porta la vita eterna che Cristo ci ha meritato sulla Croce. L'Eucaristia, poi, ha un effetto grande universale che si attua in coloro che accolgono questa vita eterna, costoro formano la Chiesa, Arca di salvezza.

In cosa consiste, più precisamente, questa utilità grande dell'Eucaristia? La spiegazione che s. Tommaso dà per chiarire cosa è questa utilità grande dell'Eucaristia richiede la conoscenza della dottrina del s. Dottore in particolare riguardo agli effetti del Mistero Pasquale della Passione, Morte e Risurrezione di nostro Signore Gesu`.

Nella *Summa Theologiae* III q. 49 (parte scritta probabilmente poco dopo il *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, stando alla cronologia che presenta p. Weisheipl[281]) il s. Dottore pone in evidenza gli effetti della Passione di Cristo nei confronti degli uomini: ne elenca 5 che approfondisce

[280] *In Io*., cap. 6 l. 6. "L'utilità di questo sacramento è grande […]Infatti come appare da ciò che sopra si è detto, essendo questo il sacramento della Passione del Signore, contiene Cristo che ha sofferto: per cui tutto ciò che è effetto della Passione del Signore, tutto è anche effetto di questo sacramento."

[281] T. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*. Ed. Jaca Book, Milano, 1988, 360-361. 370.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

nei vari articoli: liberazione (per modo di causa) dai peccati, liberazione dalla potestà del diavolo, liberazione dal reato di pena legato al peccato originale, riconciliazione con Dio, apertura delle porte del cielo. Nella questione 50 della stessa Summa, all'articolo 4, s. Tommaso afferma che la morte di Cristo può essere considerata sotto un duplice punto di vista: nel suo compiersi (*in fieri*), nel suo essersi compiuta (*in facto esse*). Se la consideriamo dal primo punto di vista (*in fieri*), la morte è lo stesso che la Passione di Cristo quindi i suoi effetti sono quelli propri della Passione stessa. Se invece la consideriamo dal secondo punto di vista (*in facto esse*), essa è Causa della nostra salvezza per modo di efficienza in quanto per essa neppure la Divinità si è separata dall'Umanità ss.ma di Cristo e quindi ciò che avvenne a tale Umanità ss.ma, anche il fatto che l'anima sua fu separata dal suo corpo, fu per noi salutifero in virtù della Divinità unita all'anima e al corpo, causò in noi, infatti:

1) la distruzione della morte dell'anima, morte che è determinata dal peccato;
2) la distruzione della morte del corpo, causata dal peccato originale.

Per quanto riguarda la Risurrezione, invece, s. Tommaso pone in evidenza che il suo effetto proprio è la risurrezione dei corpi e delle anime:

> "[…] et ideo resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam non solum respectu resurrectionis corporum, sed etiam respectu resurrectionis animarum. Similiter autem habet rationem exemplaritatis respectu resurrectionis animarum."[282]

In base a queste affermazioni comprendiamo il senso profondo di queste parole del testo che stiamo esaminando:

> "Per cui è chiaro che la distruzione della morte che Cristo realizzò morendo e la riparazione della vita che realizzò risorgendo è effetto di questo sacramento."[283]

Il senso di queste parole è, dunque, il seguente: effetto dell'Eucaristia (nella sua consacrazione sacrificale) è la piena e totale vivificazione alla grazia tanto nel suo aspetto negativo di distruzione della morte spirituale (nella vita di

[282] Cfr. *S.Th.,* III q. 56 a.2co.
[283] Cfr. *In Io.,* c. 6 l.6

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

grazia) e fisica (nella risurrezione della carne), tanto nel suo aspetto positivo di rigenerazione della vita spirituale (nella vita di grazia) e della vita corporale (nella risurrezione della carne): tutti coloro che hanno ricevuto o riceveranno tale vivificazione alla grazia sia nell'aspetto positivo che in quello negativo l'hanno ricevuta e la riceveranno dall'Eucaristia. Ecco dunque l'effetto della Passione indotto dall'Eucaristia: tutti coloro che si sono salvati e si salveranno hanno "utilizzato" e "utilizzeranno" l'Eucaristia, e hanno ricevuto e riceveranno l'effetto santificante di essa. Ecco perché l' utilità di questo Sacramento è grande: perché realizza in noi la vita spirituale, la vita della grazia che è una partecipazione alla vita eterna che riceveremo dopo la morte:

> "Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est." [284]

Questo Sacramento opera in noi la vita spirituale, ossia non solo la perfeziona ma la realizza; cioè comunica a noi la vita della grazia, la vita eterna. Come fa questo Sacramento a realizzare la vita eterna in noi, potremmo chiederci? La realizza, come vedemmo nel *Super Sententiis*, attraverso la consacrazione sacrificale per la quale viene offerto al Padre lo stesso Cristo che ha sofferto nella Passione, la realizza cioè attraverso l'atto teandrico di Cristo nella sua offerta al Padre; noi riceviamo tale vita attraverso la comunione spirituale all'Eucaristia.

A proposito della Passione di cui abbiamo appena parlato è importante soffermarsi su quanto dice il s. Dottore:

> "Nam ut ex supradictis apparet, cum hoc sacramento sit dominicae Passionis, continet Christum passum: unde quidquid est effectus Dominicae Passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti." [285]

Notiamo: s. Tommaso collega in modo diretto l'Eucaristia (come Sacramento della Passione) alla continenza di Cristo che ha sofferto. Ora anche gli altri sei Sacramenti sono Sacramenti della Passione di Cristo ma non contengono Cristo che ha sofferto, contengono la grazia di Cristo; dunque è evidente che qui s. Tommaso indichi l'Eucaristia come

[284] *In Io.,* cap. 6 l. 6. "Grande perché opera in noi ora la vita spirituale, e alla fine quella eterna, come si è detto".
[285] *In Io.,* cap. 6 l. 6 " Infatti come appare da ciò che sopra si è detto, essendo questo il sacramento della Passione del Signore, contiene Cristo che ha sofferto: per cui tutto ciò che è effetto della Passione del Signore, tutto è anche effetto di questo sacramento."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Sacramento della Passione in senso particolare ossia come il Sacramento per eccellenza della Passione. Cosa significa questo? Da quanto abbiamo visto e sempre meglio vedremo, a noi pare che il significato di questa affermazione di s. Tommaso sia soprattutto questo: tutta la santificazione che Cristo ha realizzato per noi nel suo atto teandrico che è la sua Passione e più generalmente attraverso tutta la sua Pasqua, ci è applicata universalmente attraverso questo suo atto teandrico che è la consacrazione sacrificale eucaristica e ci è applicata specificamente tramite tutti e sette i sacramenti, secondo le disposizioni della Chiesa. L'Unico Sacrificio di Cristo è applicato a noi in pienezza e in modo generale attraverso la consacrazione eucaristica in una specie di prolungamento sacramentale della azione di Cristo, come pare affermare lo stesso s. Dottore nel testo seguente:

> "Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum."[286]

A noi pare che il senso più possibile che abbiano queste parole è il seguente: l'opera di applicazione della Passione e della Risurrezione(come visto) a noi non era conveniente che la realizzasse Cristo Signore attraverso la sua presenza corporale e perciò Egli volle supplire la sua presenza e azione con questo Sacramento che contiene Lui stesso vivo e operante e applica per intero, universalmente, la sua Passione a noi. L'Eucaristia è, dunque, la prosecuzione dell'opera di Cristo, cioè la prosecuzione della sua opera divino umana salvifica tra noi, prosecuzione che oggi consiste nell'applicare a noi i frutti della sua Pasqua. Proprio perché è Cristo che opera direttamente attraverso questo Sacramento, che è consacrato *ex persona Christi* , perciò esso ha una efficacia così grande che abbraccia la Passione e la Risurrezione e comunica a noi, universalmente, tutto l'effetto della Pasqua di Cristo ossia la nostra salvezza e santificazione.

b) Causalità universale dell'Eucaristia: l'"utilità universale" di questo Sacramento.

Dice s. Tommaso:

> "Utilitas autem huius sacramenti magna est et universalis. […] Universalis autem,quia vita quam confert, non solum est vita unius homini, sed quantum in se est, totius mundi: ad quam sufficiens est mors Christi; I Io II, 2 Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non pro nostris tantum, sed etiam totius

[286] Cfr.*In Io.,* cap. 6 l. 6.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

mundi."[287]

Cosa significa questa "utilità universale" di cui parla il s. Dottore? Significa idoneità a produrre un effetto universale, in questa idoneità è anche incluso l'effetto universale che l'Eucaristia produce e che si attua nella Chiesa; perciò l'Eucaristia è Causa universale sacramentale della grazia che applica a noi la causalità universale della Pasqua del Signore, in questa linea S. Tommaso dice che la vita che l'Eucaristia porta in sé stessa è quella soprannaturale di tutto il mondo per la quale è sufficiente la morte di Cristo e perciò in precedenza egli aveva detto che l'Eucaristia ha lo stesso effetto della Passione e più generalmente della Pasqua, che è un effetto universale; tutto il mondo si salva partecipando a questa vita eterna che l'Eucaristia conferisce e per la quale fu sufficiente la Pasqua del Signore. Seguendo la linea finora vista nelle opere di s. Tommaso possiamo ritenere che egli con questo testo affermi che l'Eucaristia, per sé stessa, vale a dire nella sua consacrazione sacrificale, attuando sacramentalmente per noi la potenza teandrica di Cristo, conferisce la vita di tutto il mondo, mette a disposizione di tutti gli uomini in pienezza i tesori di meriti, soddisfazione, espiazione etc. realizzati con la Passione, in particolare, e più in generale con tutto il Mistero Pasquale di Cristo: la Pasqua è Causa universale (meritoria, satisfattoria ma anche efficiente) della Salvezza perciò l'Eucaristia è anche essa Causa (efficiente sacramentale) universale della Salvezza: con la Passione Cristo, in particolare, ha meritato la nostra salvezza, con il Sacramento dell' Eucaristia Egli ci comunica quanto ha meritato.

L'utilità universale dell'Eucaristia appare quindi termine tecnico, in certo modo, che vuole affermare come chiunque si salva, si salva perché "utilizza" l'Eucaristia, cioè perché la riceve almeno spiritualmente; e l' Eucaristia è "utilizzata", in certo modo, anche "utilizzando" gli altri sacramenti, invero a differenza di questi essa, per il fatto che contiene e dunque comunica Cristo, che è la Causa di tutti i Sacramenti, ha un effetto universale su tutta la Chiesa come dice lo stesso s. Dottore:

> "Notandum autem est,quod aliter est in isto sacramento, et aliter in aliis; nam alia sacramenta habent singulares effectus, sicut in Baptismo solus baptizatus suscipit gratiam; sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi pro quibus orat, et Ecclesia tota, tam vivorum quam mortuorum. Cuius ratio est, quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium

[287] *In Io.,* cap. 6 l. 6.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

sacramentorum, scilicet Christus."[288]

Si noti bene: con l'immolazione cioè con la consacrazione sacrificale si realizza un effetto universale: quindi l'immolazione sacrificale è una Causa universale che ha per effetto tutta la Chiesa, vale a dire ha per effetto, in certo modo, la santificazione degli eletti, e ad essa sono collegati, come i torrenti alla sorgente, tutti i sacramenti. L' atto teandrico che viene realizzato nella consacrazione sacrificale essendo atto del Verbo Incarnato, Causa universale di ogni santificazione, è Causa (Sacramentale), a sua volta, in certo modo, di tutti i Sacramenti cioè di tutte le santificazioni dei vari sacramenti. Ripetiamo questo concetto così importante, concetto che già esprimemmo traendolo implicitamente da altri testi tomisti: l' atto teandrico che viene realizzato nella consacrazione sacrificale, essendo atto del Verbo Incarnato, Causa universale di ogni santificazione, è Causa, a sua volta, in certo modo, di tutti i Sacramenti.

Gli altri sei Sacramenti non fanno che relazionarci, in certo modo, a questa Causa universale di ogni santificazione e perciò ci santificano; essi, dunque, hanno un effetto particolare, non universale, un effetto che riguarda solo colui che li riceve e non altri; l'Eucaristia invece ha un effetto universale: praticamente tutti gli uomini che sono nella carità oggi o entrano in essa, lo sono o vi entrano perché accolgono questa santificazione generale che sgorga dalla consacrazione sacrificale dell'Eucaristia, e l'accolgono mediante la comunione spirituale a questo Sacramento.

Il *Catechismo Romano* che ha assorbito in modo molto forte la dottrina tomista[289] e che fu fatto comporre da un Papa particolarmente tomista, s. Pio V, domenicano, afferma precisamente che l'Eucaristia va considerata come la Fonte della grazia mentre gli altri Sacramenti vanno considerati come rivoli sgorganti da tale Fonte[290]; cioè afferma, in fondo,

[288] *In Io.,* cap. 6 l. 6.

[289]Nel Concilio di Trento, durante le sessioni conciliari, veniva posta sull'altare, accanto alla Bibbia, la *Summa Theologiae* di s. Tommaso d'Aquino;Cfr. B. Mondin *La metafisica di s. Tommaso e i suoi interpreti.* ESD, Bologna 2002, pag. 8.

[290] *Catechismus romanus seu Catechismus / ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti... iussu editus* p. II c. 4, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana; Pamplona : Ed. Universidad de Navarra, 1989, pp. 265s "Hoc vero aliqua ex parte ita assequentur, si omnium sacramentorum vi atque natura patefacta, Eucharistiam fonti, cetera rivus compararent. Vere enim ac necessario fons omnium gratiarum dicenda est, cum fontem ipsum caelestium charismatum et donorum, omniumque sacramentorum auctorem Christum Dominum admirabili modo in se contineat, a quo, tamquam a fonte, ad alia

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

che l'Eucaristia è Causa universale della grazia che ci viene applicata anche attraverso gli altri Sacramenti. Il Magistero attuale riafferma questa verità laddove proclama che l'Eucaristia è Causa di ogni grazia[291].

Proprio perché gli altri Sacramenti sono relazionati all'Eucaristia come a loro Causa che opera in essi, appunto perciò i bambini che ricevono il Battesimo ricevono spiritualmente l'Eucaristia; la ricezione degna di tali Sacramenti fa che la stessa Eucaristia operi nel fedele portando in lui la divina carità e l'unione con Cristo.

2) Altri testi importanti relativamente a tematiche di nostro interesse.

Accanto al testo che abbiamo finora esaminato troviamo nel *Super Evangelium S. Ioannis lectura* altri testi interessanti per il nostro scopo; sono testi che ruotano soprattutto intorno al tema della necessità della comunione spirituale al Mistero Eucaristico e che ci aiutano a penetrare la dimensione divina e trinitaria del Mistero Eucaristico.

a) Eucaristia fonte di vita eterna.

Riguardo alla necessità della comunione spirituale esaminiamo innanzitutto quello che afferma s. Tommaso nel testo che segue, di cui proponiamo in nota una nostra traduzione:

> "Et ideo dicit vitam aeternam: et hoc, quia qui manducat hunc panem, habet in se Christum, qui est verus Deus, et vita aeterna: ut dicitur I Io. ult., 20. Sed ille habet vitam aeternam, qui manducat et bibit, ut dicitur, non solum sacramentaliter, sed etiam spiritualiter. Ille vero sacramentaliter manducat et bibit, qui sumit ipsum sacramentum; spiritualiter vero, qui pertingit ad rem sacramenti; quae est duplex: una contenta et signata, quae est Christus integer, qui continetur sub speciebus panis et vini; alia res est signata et non contenta, et hoc est corpus Christi mysticum, quod est in praedestinatis, vocatis et iustificatis Sic ergo spiritualiter manducat carnem et bibit sanguinem per comparationem ad Christum contentum et signatum, qui co-

sacramenta quidquid boni et perfectionis habent, derivatur. Ex hoc igitur divinae gratiae amplissima munera quae nobis hoc sacramento impertiuntur, facile colligi poterunt."

[291] Conferenza Episcopale Italiana, *Rito della Comunione fuori della Messa e Culto eucaristico,* 1979, n. 23. " "L'Eucaristia, che incessantemente ripresenta tra gli uomini il mistero pasquale di Cristo, è fonte di ogni grazia e della remissione dei peccati.".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

niungitur ei per fidem et caritatem, ita quod transformatur in ipsum, et efficitur eius membrum: non enim cibus iste convertitur in eum qui sumit, sed manducantem convertit in se, secundum Augustinum, cum dicit: "Cibus sum grandium: cresce, et manducabis me; nec tu me mutabis in te, sed tu mutaberis in me. Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians. Item per comparationem ad corpus mysticum signatum valens, et divinitate inebrians Item per comparationem ad corpus mysticum signatum tantum, si fiat particeps unitatis ecclesiasticae. Qui ergo sic manducat, habet vitam aeternam Et de primo per comparationem ad Christum iam satis patet. Similiter per comparationem ad corpus mysticum de necessitate habebit vitam aeternam, si perseveret. Nam unitas Ecclesiae fit per Spiritum Sanctum, Eph. IV, *4:* Unus Spiritus et unum corpus, qui est pignus hereditatis aeternae, ut dicitur Eph. 1,14. Sicut enim dictum est, ille qui spiritualiter manducat et bibit, fit particeps Spiritus Sancti, per quem unimur Christo unione fidei et caritatis, et per quem efficimur membra Ecclesiae."[292]

Si tratta di un testo denso di profonda dottrina, esaminiamolo dunque con

[292] *In Io.,* c. 6 l.6 (n.972 ed. Marietti). Offriamo una nostra nostra traduzione del brano "E così dice vita eterna: e ciò perché chi mangia questo Pane ha in sé Cristo che è "il vero Dio e la vita eterna" come si dice 1 Gv 5,20. Ma ha la vita eterna chi mangia e beve non solo sacramentalmente, ma anche spiritualmente . Mangia e beve sacramentalmente chi assume lo stesso sacramento, spiritualmente chi giunge alla realtà del sacramento che è duplice, una contenuta e significata, che è tutto Cristo, contenuto sotto le specie del pane e del vino, e un'altra realtà è significata e non è contenuta e questo è il Corpo Mistico di Cristo che è nei predestinati, chiamati e giustificati. Così per rapporto a Cristo Signore che è contenuto e significato nel sacramento mangia spiritualmente il sacramento SS.mo colui che si congiunge a Cristo attraverso la fede e la carità, sicché egli si trasforma in Cristo ed è fatto suo membro, infatti questo cibo non si trasforma in corpo di colui che lo mangia ma trasforma in Sé Stesso colui che se ne ciba secondo s.Agostino quando afferma "Sono il cibo Dei grandi : cresci e mangerai me; né tu mi muterai in te ma tu sarai mutato in me". E così è cibo che ha la virtù di deificare l'uomo, e che inebria di Dio.Ugualmente è efficace riguardo al Corpo Mistico significato ed è inebriante della divinità. Ugualmente per riguardo al Corpo Mistico solo significato, purché (chi se ne ciba n.d.t.) divenga partecipe della unità ecclesiastica. Chi dunque mangia in questo modo, ha la vita eterna. E circa il primo aspetto per comparazione a Cristo già è abbastanza chiaro. Similmente per riguardo al Corpo Mistico di necessità avrà la vita eterna purché perseveri. Infatti l'unità della Chiesa si realizza attraverso lo Spirito Santo Ef 4, 4 : "Uno Spirito e un Corpo che è pegno della eredità eterna, come si dicè in Ef. 1,14. Come infatti è stato detto, colui che mangia e beve spiritualmente, è reso partecipe dello Spirito Santo, per il quale siamo uniti a Cristo per l'unione della fede e della carità e per il quale siamo resi membri della Chiesa."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

attenzione, cominciamo con dare uno sguardo di insieme per coglierne le linee fondamentali . Al centro della trattazione tomista è qui la donazione della vita eterna che Dio fa a noi nell'Eucaristia e che noi riceviamo attraverso la comunione spirituale. Tale comunione spirituale consiste nel raggiungimento della realtà duplice del Sacramento dell'Eucaristia. Quale è questa duplice realtà?

Una realtà è contenuta e significata, ed è Cristo Signore Dio-uomo; l'altra realtà è significata ma non contenuta ed è il Corpo Mistico di Cristo che è nei predestinati, chiamati e giustificati. La comunione spirituale attraverso cui giunge a noi la vita eterna consiste nel raggiungimento, sotto l'azione dello Spirito Santo, di queste due realtà. Il raggiungimento di Cristo consiste più precisamente nella congiunzione a Lui per la fede e la carità, vale a dire consiste nella trasformazione del fedele in Cristo, cioè consiste nella partecipazione del fedele alle Perfezioni divine e alle perfezioni soprannaturali di Cristo uomo, tra le quali vi sono anche le virtù teologali (vedremo più avanti che in Cristo vi era anche prima della sua Morte e Risurrezione una carità sovreminente che escludeva la fede e la speranza, avendo egli la visione beata); quindi si comunica spiritualmente, e riceve la vita eterna, chi partecipa alle perfezioni soprannaturali di Cristo, in particolare alla sua carità, facendosi trasformare in Cristo. Questa trasformazione in Cristo attua anche in noi il raggiungimento della realtà che è il Corpo Mistico, infatti realizza in noi la effettiva inserzione, come membra vive, nella Chiesa, che è appunto il Corpo Mistico di Cristo.

La comunione spirituale eucaristica, dunque, ci unisce e ci fa partecipare, sotto l'azione dello Spirito Santo, a Cristo Signore e al suo Corpo Mistico: la nostra trasformazione in Cristo Signore è insieme una trasformazione in membra vive della Chiesa; la vita di perfezione soprannaturale in Cristo è insieme, necessariamente, una vita ecclesiale. Maggiore è la nostra assimilazione a Cristo, maggiore diventa la nostra partecipazione alla vita del suo Corpo Mistico.

Esaminiamo ora alcuni aspetti particolari del testo in questione: anzitutto interessante appare il tema della comunione spirituale come nostra trasformazione in Cristo per la fede e la carità, trasformazione che è detta anche mutazione in Cristo e, in ultimo, si manifesta altresì come deificazione. Questi termini analogici (trasformazione, mutazione) ci aiutano a penetrare nel Mistero della relazione che si instaura per grazia tra Cristo e le membra vive del suo Corpo Mistico, confermando l'affermazione

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

di una nostra partecipazione alle sue perfezioni soprannaturali. Affermare che noi veniamo trasformati, attraverso la manducazione eucaristica spirituale, in Cristo, vuole significare che la nostra individualità, la nostra personalità, viene perfezionata, divinizzata, elevata nella partecipazione alla Natura divina, alla Vita divina, per la grazia di Cristo.

Il termine trasformazione ci pare particolarmente adatto per indicare questo mistero di elevazione soprannaturale nostra in Cristo giacché s. Tommaso definisce la grazia come una forma accidentale che ci viene comunicata da Cristo e che ci fa pensare e agire in modo soprannaturale, divino. Entrare nella vita soprannaturale e anche, successivamente, crescere in essa, ben può essere detta una tras-formazione(passaggio da una forma ad un'altra, in certo modo) nostra in Cristo, una elevazione nostra dalla forma naturale umana di agire a quella soprannaturale che Cristo ci dona, ossia alla vita di grazia; a questo proposito è bene notare che mentre in noi la grazia è forma accidentale, in Cristo essa è realtà costitutiva della sua natura umana. Cristo essendo Dio-uomo non può non avere la grazia, perché è per essa che l'uomo viene unito a Dio[293], l'unione della natura umana con la Natura divina, in Cristo, si è realizzata per la grazia di unione[294] e da questa grazia, come conseguenza, deriva la sua eccellente grazia abituale.

L'Umanità di Cristo, quindi, più precisamente fu unita alla sua Divinità:

1) in Persona[295](grazia di unione); tale unione della natura umana al Verbo di Dio è secondo l'essere personale[296] (che è unico in Cristo) e non dipende da qualche abito ma immediatamente dalla stessa Natura divina;

2) per operazione, giacché oltre alla grazia di unione vi è, in Cristo, la grazia abituale che è attinente alla speciale santità dell'uomo Gesù Cristo ed è effetto che consegue all'unione della natura umana alla Persona divina: Cristo è l'Unigenito del Padre, perciò è pieno di grazia (abituale, in

[293]Cfr.*Super Sent.,*III d. 10 q.3 a.1 q.1 c. "Gratia autem creaturae facit unionem ad Deum: quae quidem duplex est: scilicet per operationem, secundum quam nos unimur Deo cognoscendo et amando ipsum: et in persona; et secundum hoc humana natura fuit unita Deo[….]"

[294] Cfr. ibid.

[295] Cfr.ibid.

[296]*S. Th.,* IIIª q. 6 a. 6 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod unio nostra ad Deum est per operationem, inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus. Et ideo talis unio est per gratiam habitualem, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturae humanae ad verbum Dei est secundum esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

particolare) e di verità[297].

Essendo la grazia una forma costitutiva di Cristo (che Egli non può mai perdere dato che è Dio uomo, impeccabile), in Lui essa è per essenza, in noi invece per partecipazione a Lui Dio-uomo che, in particolare in quanto uomo, è sommamente pieno di grazia[298] ed è Causa di essa per noi[299]. Quindi possiamo affermare che dalla grazia santificante comunicataci attraverso la manducazione eucaristica spirituale noi veniamo trasformati in Cristo, ossia veniamo assimilati per partecipazione a ciò che Lui è per essenza, riceviamo la forma della grazia che per noi è accidentale mentre per Cristo è sostanziale in quanto Egli è Dio-uomo.

Degna di un particolare nostro esame è anche la dottrina della partecipazione all'unità ecclesiastica per l'azione dello Spirito Santo, dottrina che si lega a quella inerente la nostra partecipazione e unione a Cristo. Per comprendere bene il pensiero di s. Tommaso a riguardo occorre considerare che è per cosiddetta appropriazione[300] che viene attribuita, in questo caso, allo Spirito Santo[301] questa speciale funzione di unirci a Cristo e alla Chiesa; ciò vuol dire che la nostra unione a Cristo Signore e alla Chiesa è opera della Trinità SS.ma ma viene attribuita in particolare allo Spirito Santo che è il Santificatore, Colui che dà la Vita Eterna. Tutta la Trinità SS.ma ma in particolare lo Spirito Santo ci dà questa Vita Eterna e ce la dona precisamente

---

[297] Cfr.*S.Th.,* III q. 6 a.6.

[298] Cfr.*In Hebr.,* c.6 l.1 "Solus autem Christus Spiritum Sanctum habuit ad plenitudinem."

[299]Cfr.*S.Th.,* I-II q.112 a.1 ad 1m et 2m "Ad primum ergo dicendum quod humanitas Christi est sicut quoddam organum divinitatis eius; ut Damascenus dicit, in III libro.

Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adiunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad secundum dicendum quod, sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante; ita etiam in sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus Sancti in sacramentis operantis; secundum illud Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, etc.";Cfr. anche S. Th. III q. 7 a.1.

[300] Cfr. *Super Sent.* I d. 14 q.1 a.2 .

[301]Cfr. *Super Sent.* I d. 14 q.3 a.1 ex. "Et dicendum, quod virtus potest et Patri et Filio et Spiritui Sancto appropriari, secundum diversas rationes. Patri quidem, inquantum virtus ad perfectionem potestatis pertinet, quae Patri appropriatur; Filio vero, inquantum est media inter essentiam et operationem, ita quod res per suam virtutem operatur, sicut Pater per Filium. Inquantum autem facit opus bonum, et operantem, sic appropriatur Spiritui Sancto, cui appropriatur bonitas, vel quantum ad effectum virtutis, qui est aliquod beneficium praestitum ex liberalitate divina, cujus collationis ratio est amor."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

unendoci a Cristo e in Lui alla Chiesa attraverso il Mistero Eucaristico.

b) Partecipiamo allo Spirito Santo attraverso l'Eucaristia.

Dice il s. Dottore:

> "Et ideo subdit et ego resuscitabo eum in novissimo die. Sicut enim dictum est, ille qui spiritualiter manducat et bibit, fit particeps Spiritus Sancti, per quem unimur Christo unione fidei et caritatis, et per quem efficimur membra Ecclesiae . resurrectionem autem facit mereri Spiritus Sanctus; rom. iv, 24: qui suscitavit Iesum Christum Dominum nostrum a mortuis, resuscitabit et mortalia corpora nostra propter inhabitantem Spiritum eius in nobis. Resurrectionem autem facit mereri Spiritus Sanctus; Rom. IV, 24: Qui suscitavit Iesum Christum Dominum nostrum a mortuis, resuscitabit et mortalia corpora nostra propter inhabitantem Spiritum eius in nobis. Et ideo dicit Dominus, quod eum qui manducat et bibit, resuscitabit ad gloriam, non ad condemnationem: quia haec resuscitatio non prodesset. Et quidem satis congrue huiusmodi effectus sacramento Eucharistiae attribuitur, quia, ut dicit Augustinus, et dictum est supra, Verbum resuscitat animas, sed Verbum caro factum vivificat corpora. In hoc autem sacramento non solum est Verbum, secundum suam divinitatem, sed etiam secundum veritatem carnis: et ideo non est solum causa resurrectionis animarum, sed etiam corporum; I Cor. xv, 21: Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. Patet ergo utilitas huius manducationis."[302]

S. Tommaso fa qui una importante affermazione, dice, invero, che colui che riceve questo Sacramento è reso partecipe dello Spirito Santo; cosa significa questo? Può partecipare l'uomo alle divine Persone? Evidentemente sì, risponde s. Tommaso, l'uomo è assimilato alle divine Persone per la grazia

[302] *Cfr.In Io.,* c.6 l.6 (n.973 ed. Marietti).

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

santificante[303] e in particolare partecipa dello Spirito Santo per la carità[304], l'Eucaristia donandoci la carità è lo strumento attraverso cui la Trinità SS.ma ci rende partecipi dello Spirito Santo.

c) La vita che discende dal Padre nel Figlio è donata a noi nell'Eucaristia.

Nel testo che segue s. Tommaso interpreta con un lungo e profondo ragionamento le affermazioni di Gesù in Gv 6,54ss., che si sviluppano attraverso una proposizione maggiore, una proposizione minore e delle conclusioni. In sintesi il testo afferma, secondo s. Tommaso: chi mangia la Carne e beve il Sangue di Cristo si congiunge a Lui, chi si congiunge a Lui ha la vita eterna, la conclusione è che chi mangia la sua Carne e beve il suo sangue ha la vita eterna [305].

Dividiamo il testo che è molto lungo nei tre blocchi in cui lo stesso s. Tommaso lo divide secondo tre affermazioni di Cristo che vengono indicate dal

---

[303]Cfr.*S.Th.,* Iª q. 43 a. 5 ad 2 "Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur, unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem, unde Augustinus dicit, in IX libro de Trin., verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me; et in Psalm., in meditatione mea exardescet ignis. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI, sapientia doctrinae secundum nomen eius est."

[304] *S.Th.,* IIª-IIae q. 24 a. 2 co.

[305]Cfr.*In Io.,* c.6 l.7 (n. 977 ed. Marietti) "Hoc autem facit caro et sanguis Christi, qui ducit ad statum gloriae, ubi non est esuries neque sitis: Apoc. VII, 16: non esurient nec sitient amplius; et ideo dicit caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Qui manducat, et cetera. Hic probat Dominus cibi spiritualis virtutem supra positam, scilicet quod det vitam aeternam: et utitur tali argumento. Quicumque manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, coniungitur mihi; sed qui coniungitur mihi, habet vitam aeternam: ergo qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam. Secundum hoc ergo tria facit. Primo ponit maiorem; secundo minorem, et probat eam, ibi sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem; tertio infert conclusionem, ibi hic est panis qui de caelo descendit."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

s. Dottore come: una proposizione maggiore, una proposizione minore e la conclusione; in questo modo potremo esaminare meglio gli insegnamenti che vengono a noi impartiti:

> "Sciendum est ergo quantum ad primum, quod si hoc quod dicit qui manducat carnem meam etc., referatur ad carnem et sanguinem mystice; nulla dubitatio est in verbo. Nam, sicut dictum est, ille manducat spiritualiter per comparationem ad rem signatam tantum, qui corpori mystico incorporatur per unionem fidei et caritatis: caritas autem facit Deum esse in homine, et e converso; I Io. IV, 16: qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Et hoc est quod facit Spiritus Sanctus; unde ibid. 13: in hoc cognoscimus quoniam in Deo manemus, et Deus in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis. Si vero referatur ad sumptionem sacramentalem; tunc quicumque manducat carnem et bibit sanguinem, manet in Deo: quia, sicut dicit Augustinus, est quidam modus manducandi illam carnem et bibendi illum sanguinem, quo qui manducat et bibit, in Christo manet, et Christus in eo. Sed hic est ille qui non sacramentaliter tantum, sed revera corpus Christi manducat, et sanguinem bibit. Est et alius modus quo qui manducant, non manent in Christo, nec Christus in eis; hoc est qui in corde ficto ad illud accedunt: nullum enim effectum habet sacramentum in ficto. Fictus enim est, cum non respondet interius quod signatur exterius. In sacramento autem Eucharistiae exterius quidem signatur quod Christus incorporetur in eo qui percipit illud, et ipse in Christo. Qui ergo non habet in corde desiderium huius unionis, nec conatur ad removendum omne impedimentum ad hoc, est fictus. Et ideo Christus in eo non manet, nec ipse in Christo."[306]

La proposizione maggiore afferma che chi mangia la Carne di Cristo e beve il suo Sangue si congiunge con Lui. S. Tommaso chiarisce subito che tale tipo di manducazione, per cui ci si congiunge a Gesù, è quella spirituale, ad essa evidentemente il Signore fa riferimento in questo testo. La Carne e il Sangue sono visti, qui, nella loro efficacia santificante per cui chi li mangia spiritualmente diviene parte del Corpo Mistico di Cristo congiungendosi, per la fede e la carità, a Cristo, Capo di quel Corpo. Abbiamo detto che il Signore Gesù, secondo s. Tommaso, in questo testo si riferisce alla comunione spirituale e non alla comunione sacramentale perché la manducazione sacramentale nel caso che manchi della comunione spirituale non realizza questa congiunzione a Cristo Dio-uomo: mangiare semplicemente con la bocca ma non nella carità il Sacramento, vale a dire sapendo di non avere tale virtù, è riceverlo con cuore finto, ciò non solo impedisce di congiungersi con Cristo e di rimanere in Lui,

[306]Cfr.*In Io.,* c.6 l.7 .

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

secondo la terminologia giovannea, ma è un vero e proprio sacrilegio; il s. Dottore ci offre una importante spiegazione a riguardo allorché afferma che in questo caso non c'è interiore corrispondenza tra quello che viene significato esteriormente e la realtà interiore di colui che riceve il Sacramento; tale ricezione esteriore invero, per sé stessa, significa che Cristo Signore è incorporato al fedele ricevente e quest'ultimo è incorporato a Cristo, significa che il ricevente partecipa della vita di grazia, delle perfezioni soprannaturali di Cristo. Se chi riceve l'Eucaristia sacramentalmente non desidera questa incorporazione con Cristo e non si sforza a rimuovere ogni impedimento a riguardo, convertendosi al Signore, è finto, è un ipocrita e perciò non si congiunge con Cristo, ma anzi compie un sacrilegio. Proseguendo il discorso, la proposizione minore, secondo la struttura del testo tomista, afferma quanto segue:

> "Hic ponit minorem: scilicet quod qui coniungitur Christo, habet vitam; et inducit hoc in manifestatione cuiusdam similitudinis, quae talis est. Filius propter unitatem quam habet ad Patrem recipit vitam a Patre: ergo qui unitur Christo, recipit vitam a Christo; et hoc est quod dicit Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem. Quae quidem verba possunt dupliciter exponi de Christo, scilicet secundum humanam naturam, et secundum divinam.Si enim exponantur de Christo Filio Dei. Tunc ly sicut importat similitudinem Christi ad creaturam quantum ad aliquid, sed non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc quod est esse ab alio. Nam hoc est commune Christo Filio Dei, et creaturae, quod sunt ab alio: sed quantum ad alium est dissimile. Quia Filius habet aliquid proprium, quia scilicet sic est a Patre quod tamen recipit totam plenitudinem divinae naturae, intantum quod quidquid est naturale Patri, sit etiam naturale Filio. Creatura vero accipit aliquam perfectionem et naturam particularem; supra v, 26: Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso. Et hoc ostendit, quia non ait: "Sicut manduco Patrem, et ego vivo propter Patrem", cum loquatur de processione sua a Patre, sicut dixit Qui manducat me, et ipse vivet propter me, cum loquitur de participatione corporis et sanguinis eius, qua nos efficimur meliores: nam manducatio quamdam participationem dicit. Sed Christus dicit se vivere propter Patrem, non quidem manducatum, sed generantem, sine aequalitatis detrimento. Si vero exponatur de Christo homine, sic quantum ad aliquid ly sicut importat similitudinem inter Christum hominem et nos: in hoc scilicet quod sicut Christus homo accipit spiritualem vitam per unionem ad Deum, ita et nos accipimus spiritualem vitam in communione sacramenti. Sed tamen est dissimile: quia Christus homo accepit vitam per unionem Verbi, cui in persona unitur; sed nos

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

unimur Christo per sacramentum fidei."[307]

S. Tommaso, seguendo le parole del Signore, pone qui in rilievo come la Vita che il Padre dona al Figlio è a noi partecipata attraverso il Mistero Eucaristico; il s. Dottore si serve di una similitudine: come il Figlio di Dio Incarnato ha la vita dal Padre a causa dell'unità con il Padre stesso così anche noi abbiamo la vita da Cristo a causa dell'unità con Lui, attraverso il Sacramento.

Il nodo della argomentazione tomista sta nella chiarificazione del significato della similitudine e si precisa distinguendo la corrispondente relazione nostra con Cristo in quanto uomo e in quanto Dio:

1) la somiglianza tra noi e Cristo in quanto Dio sta nel fatto che entrambi abbiamo origine da un Altro, infatti Cristo Verbo di Dio ha "ricevuto" dall'eternità dal Padre la Natura divina, noi riceviamo da Cristo attraverso il Mistero Eucaristico una qualche perfezione e natura particolare, ossia siamo resi migliori, santificati e perfezionati nella santità, da Lui;

2) la somiglianza tra noi e Cristo in quanto uomo sta nel fatto che, come Cristo uomo riceve da Dio la vita spirituale per l'unione ipostatica, noi la riceviamo attraverso il Sacramento.

Questa duplice somiglianza tra noi e Lui è però accompagnata da una notevole dissomiglianza perché mentre Cristo, che è Dio per essenza, "riceve" dal Padre, con la generazione eterna, tutta la Sostanza divina, senza detrimento della loro uguaglianza, noi riceviamo, attraverso il Sacramento, solo una partecipazione alle perfezioni divine, e veniamo resi, così, migliori; inoltre mentre Cristo in quanto uomo ricevette la vita spirituale e naturale per l'unione ipostatica (unione sostanziale nella Persona) al Verbo, noi siamo uniti a Cristo attraverso il Sacramento della fede.

Si ponga attenzione anche a quanto affermato nel testo appena visto: *manducatio quamdam participationem dicit;* è questa invero una affermazione che ha importanza per penetrare a fondo nel Mistero Eucaristico, il nostro mangiare Cristo Signore significa, come detto, che noi veniamo mangiati da Lui, veniamo convertiti in Lui, questo non vuol dire che la nostra personalità è annientata sicché rimane solo Cristo ma significa che noi partecipiamo di Lui, delle sue perfezioni divine[308], riceviamo perfettamente la sua influenza di grazia

[307]Cfr.*In Io.,* c. 6 l.7 (n. 977 ed. Marietti).

[308]*Cat. In Matth.* c.26 l.7 "Dionysius in Eccl. Hierar.. In hoc etiam ostenditur quod unum et simplex Dei Verbum per humanationem compositum et visibile ad nos pervenit, et ad se nostram societatem benigne peragens, spiritualium bonorum distributorum nos participes

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

secondo che Egli in quanto Capo della Chiesa influisce nelle membra ogni perfezione soprannaturale[309]. Questa partecipazione alla Vita divina è appunto una partecipazione e perciò non ci fa diventare Dio per essenza, come è Cristo Signore, il che sarebbe impossibile, ma ci assimila a Dio, ci rende simili a Cristo e ci apre le porte della vita gloriosa del Cielo.

Le conclusioni del ragionamento sviluppato da s. Tommaso, attraverso la proposizione maggiore e quella minore, sono le seguenti:

> "Prima ergo conclusio est de origine; secunda est de virtute; et hanc principaliter intendit, ibi *qui manducat hunc panem, vivet in aeternum*. Sciendum est circa primum, quod Iudaei turbati fuerant, quia dixerat: ego sum panis vivus qui de caelo descendit, et ideo contra eos hoc iterum concludit ex hoc quod dicit vivo propter Patrem, cum dicit hic est panis. Nam descendere de caelo, est de caelo originem habere; sed Filius habet originem de caelo, quia vivit propter Patrem: ergo Christus est qui de caelo descendit. Et ideo dicit hic est panis qui de caelo, idest de vita paterna, descendit, et hoc quantum ad divinitatem; vel descendit etiam quantum ad corpus: inquantum scilicet virtus formativa eius, quae fuit Spiritus Sanctus, de caelo fuit, ut virtus caelestis. Unde qui manducant hunc panem non

---

fecit: unde sequitur deditque discipulis suis."; *Super Sent.*, IV d.13 q.2 a.3 ex.; *Super Sent.,*IV d.12 q.3 a.2 q.2 in c.

[309]Cfr. *In Eph.,* c. 4 l.5 " Tertio, a capite Christo in membris, ut augmententur spiritualiter, influitur virtus actualiter operandi. Unde dicit secundum mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit; quasi dicat: non solum a capite nostro Christo est membrorum Ecclesiae compactio per fidem, nec sola connexio, vel colligatio per mutuam subministrationem charitatis, sed certe ab ipso est actualis membrorum operatio sive ad opus motio, secundum mensuram et competentiam cuiuslibet membri. Unde dicit, quod facit augmentum corporis secundum operationem et mensuram uniuscuiusque membri, debite mensurati; quia non solum per fidem corpus mysticum compaginatur, nec solum per charitatis subministrationem connectentem augetur corpus; sed per actualem compositionem ab unoquoque membro egredientem, secundum mensuram gratiae sibi datae, et actualem motionem ad operationem, quam Deus facit in nobis. Unde Is. XXVI, 12: omnia opera nostra operatus es in nobis. Idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus, ut dicitur I Cor. XII, 6. Et haec expositio concordat glossatori. Sed ad quid augmentat Deus unumquodque membrum? Ut corpus aedificet. Supra II, 21: in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino, in quo et vos coaedificamini, et cetera. Unde I Cor. III, 9: Dei aedificatio estis. Et haec omnia fiunt in charitate, quia, ut dicitur I Cor. c. VIII, 1: charitas aedificat. Vel in charitate facit Deus haec omnia, id est ex mera dilectione. Ier. XXXIII, 3: in charitate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans. Rursusque: aedificabo, et aedificaberis. Hoc est ergo quod dicit in aedificationem sui in charitate..".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

moriuntur, quo modo mortui sunt patres nostri, qui manducaverunt manna non de caelo: nec erat panis vivus, ut dictum est supra. Quomodo autem mortui sunt qui manna manducaverunt, ex praemissis manifestum est. Secunda conclusio de virtute panis ponitur cum dicit qui manducat hunc panem, vivet in aeternum: quae sequitur ex hoc qui manducat meam carnem. Qui enim manducat hunc panem manet in me, et ego in illo; sed ego sum vita aeterna: ergo qui manducat hunc panem, ut debet, vivet in aeternum. Locus autem ubi hoc dixit Iesus, fuit in synagoga, in qua Christus docebat in Capharnaum. Volens enim multitudinem attrahere, in templo et synagoga docebat, et ut ex multis saltem proficiant aliqui; Ps. XXXIX, 10: annuntiavi iustitiam tuam in Ecclesia magna." [310]

Il Pane Vivo di cui parla Gesù è Lui stesso che, in quanto Verbo, vive "a causa" del Padre (vale a dire che ha origine dal Padre, dalla Vita del Padre) e che, in quanto uomo anche vive e trae origine dalla Vita del Padre secondo che il suo Corpo fu formato per opera dello Spirito Santo, e quindi della Trinità intera, per portare la Vita divina nel mondo. Essendo, perciò, questo Pane (cioè Cristo che si comunica a noi nell'Eucaristia) pieno di Vita divina, anzi essendo Mistero di Vita divina messa a nostra disposizione perché siamo divinamente vivificati, è evidente che coloro che lo mangiano spiritualmente, non muoiono nella loro anima, ossia non muoiono al peccato; costoro partecipano infatti di quella Vita eterna che eternamente fluisce dal Padre nel Figlio e per il Figlio nello Spirito Santo. Nell'Eucaristia è certamente Cristo uomo Sommo Sacerdote che opera per la nostra salvezza, ma soprattutto è la Trinità che opera attraverso Lui; l'operare di Cristo in quanto uomo e l'operare del sacerdote ministro nell'Eucaristia sono strumenti di cui si serve la Trinità per realizzare, come visto più sopra, una utilità universale, cioè per mettere a disposizione di tutti gli uomini la santità, la carità, la vita eterna. L'Umanità di Cristo e il sacerdote ministro sono strumenti di cui si serve il Padre per il Figlio nello Spirito Santo per attrarre noi semplici mortali, povere creature, agli splendori abbacinanti della Vita divina. Mirabile grandezza del Mistero Eucaristico ! Dietro e attraverso figure umilissime (il sacerdote, il pane, il vino) la Trinità Onnipotente opera in noi nella SS.ma Eucaristia per elevarci alla partecipazione alla Vita divina.

d) L'Eucaristia rende uniti e unanimi con la Chiesa e con Cristo.

Davvero mirabile, dunque, da quello che abbiamo appena visto, è la

[310] Cfr. *In Io.,* c.6 l.7 (n. 977 ed. Marietti).

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

grandezza del Mistero Eucaristico che mette a nostra disposizione la vita eterna di Dio! Si degni il Signore di aprire i nostri occhi e il nostro cuore perché conosciamo più profondamente questo eccelso Mistero e lo viviamo come Dio vuole, vale a dire facendoci trasformare da Cristo prima di tutto nell'anima; a riguardo è bene considerare quello che afferma qui di seguito s. Tommaso:

> "Circa primum sciendum est, quod Evangelista Iudaeorum litigium inducit per modum conclusionis, cum dicit Litigabant ergo Iudaei etc. Et quidem satis congrue: nam, secundum Augustinum, Dominus locutus fuerat eis de cibo unitatis, quo qui reficiuntur, efficiuntur unanimes, secundum illud Ps. LXVII. v. 4: Iusti epulentur, et exultent in conspectu Dei, et laetentur in laetitia, et sequitur, secundum aliam litteram: Qui habitare facit unanimes in domo."[311]

Di fronte al discorso di Cristo che parlava del cibo dell'unità che è l'Eucaristia, i giudei litigano mostrando evidentemente di non essere nell'unità, frutto di quel cibo; infatti, come afferma il s. Dottore, questo cibo dell'unità è tale per cui coloro che se ne nutrono diventano unanimi; l'Eucaristia è cibo unificante e in particolare unifica, stando ai termini qui utilizzati, le menti degli uomini facendole partecipare alle divine perfezioni di Cristo Signore, perfezioni divine di conoscenza e di s. amore. Chi dubita o non crede nelle parole di Cristo non riceve questo cibo e non può stare in questa unità con Cristo e con i suoi e perciò, come i giudei, litiga cioè si trova in una situazione che è opposta all'unanimità.

Il termine che s. Tommaso riporta (*unanimes*) oltre ad essere usato in vari testi biblici, ha, nelle opere di questo santo, in alcuni casi, una certa valenza eucaristica, in particolare nell'*Officium de Festo Corporis Christi* dice il s. Dottore:

> "Unus panis et unum corpus multi sumus. Omnes qui de uno pane et de uno calice participamus. Parasti in dulcedine tua pauperi Deus, qui habitare facis unanimes in domo."[312]

A noi pare che l'uso di questo termine è particolarmente preciso per indicare nella teologia di s. Tommaso l'unità che in certo modo si instaura tra la mente e, più generalmente, tra l'anima di Cristo e le nostre attraverso

[311] Cfr.*In Io*., c.6 l.7.
[312] Cfr.*Off. Cor.,* ps.5 n.5.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

l'Eucaristia; unità per la quale Cristo riversa in noi le sue perfezioni di grazia. Unanimi, infatti, sono coloro che hanno un solo animo, una sola mente, ossia vogliono essenzialmente le stesse cose; Cristo Capo della Chiesa influisce principalmente sulle anime e quindi sui corpi di coloro che fanno parte della Chiesa[313] unificando le anime e facendole partecipare in particolare alle sue perfezioni soprannaturali (la grazia, le virtù, i doni spirituali)[314] sicché i suoi fedeli, per partecipazione, conoscano e vogliano quello che Gesù stesso conosce e vuole.

---

[313]Cfr.*Super Sent.,* III d. 13 q.2 a.2;Cfr.ibid. q.3 in c. "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Christus est caput hominum quantum ad animas et quantum ad corpora; sed principaliter animarum et secundario corporum […..]".

Ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus non recipiat influentiam spiritualem immediate, recipit tamen mediante anima, ut dictum est."

[314]Cfr. *Super Sent.,*III d.XIII q.II a.1 in c. " Respondeo dicendum, quod Christus dicitur caput Ecclesiae per similitudinem capitis naturalis. Inveniuntur enim in capite naturali tres conditiones respectu aliorum membrorum singulariter. Prima est quod excellit ea dignitate in tribus, scilicet in altitudine situs, in nobilitate propriae virtutis (quia scilicet nobiliores vires, scilicet imaginatio et memoria, et hujusmodi, habent locum in capite): et etiam in perfectione, quia in capite congregantur omnes sensus, cum in aliis membris sit solus tactus. Secunda est quod a capite sunt omnes vires animales in aliis membris; et sic dicitur esse principium aliorum membrorum, dans aliis sensum et motum. Tertia est quod dirigit omnia membra in suis actibus, propter imaginationem et sensus, qui in eo abundant formaliter. Habet autem quartam proprietatem communem cum aliis membris, quod est conformis cum eis in natura. Ratione ergo primae proprietatis, scilicet perfectionis, omne quod est perfectissimum in quacumque natura, dicitur caput, sicut leo in animalibus. Ratione autem secundae, omne principium dicitur caput, sicut fons caput fluminum; et sicut dicitur caput libri, vel caput viae. Ratione autem proprietatis tertiae, omnis rector dicitur caput, sicut rex, dux, vel pontifex. Quantum igitur ad has tres proprietates capitis, potest Christus dici caput et secundum humanam naturam, et secundum divinam: quia secundum divinam naturam in eo est plenitudo omnis deitatis, ut dicit apostolus Coloss. 1; unde est super omnes Deus benedictus in saecula, Rom. 9: et similiter ab ipso, inquantum Deus, est nobis omnis spiritualis gratia. Item inquantum Deus, dirigit nos in seipsum. Sed etiam haec conveniunt ei secundum humanam naturam, quae in Christo dignissima est ratione altitudinis, quia est usque ad unionem in divina persona exaltata: ratione propriae operationis, quia dignissimum actum habuit in Ecclesia, scilicet redimere ipsam, et aedificare eam in sanguine suo: et etiam ratione perfectionis, quia omnis gratia in eo est, sicut omnes sensus in capite. Similiter etiam dicitur caput ratione secundae proprietatis, quia per ipsum, sensum fidei et motum caritatis accepimus, quia gratia et veritas per Jesum Christum facta est; Joan. 1, 17: et similiter direxit nos doctrina et exemplo: quia coepit Jesus facere et docere, Act. 1, 1. Sed quarta conditio Christo convenit secundum humanam naturam tantum; et haec complet in ipso rationem capitis: quia Christus secundum humanam naturam habet perfectionem aliis homogeneam, et est principium quasi

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Il tema dell'azione speciale dell'Eucaristia sulle anime dei fedeli lo troviamo puntualizzato da s. Tommaso, in particolare, nell'opera che stiamo esaminando, laddove Egli afferma:

> "Vel aliter, secundum Chrysostomum, quia cibus et potus sumitur ad refectionem hominis. In homine autem sunt duae partes; principalis quae est anima, et secundaria quae est corpus. Illud autem quod est homo, est per anima, non per corpus: illud ergo est vere cibus hominis, qui est cibus animae; et hoc est quod Dominus dicit Caro enim mea vere est cibus: quia non solum est cibus corporis, sed etiam animae. Similiter et sanguis. Ps. XXII, 2: Super aquam refectionis educavit me, animam meam convertit. Quasi diceret: haec refectio specialiter ad animam ordinatur."[315]

L' Eucaristia è veramente e per eccellenza Cibo e Bevanda dell'uomo, perché nutre anzitutto l'anima e poi anche il corpo. Ma come fa l'Eucaristia a nutrire l'anima? Comunicandoci la verità, la grazia, le virtù e tutti gli altri doni spirituali per partecipazione a Cristo, cioè attuando in noi l'influenza che Egli, in quanto Capo della Chiesa, ha su noi che facciamo parte della Chiesa[316]; questi doni si compendiano nella carità che contiene in sé stessa, in certo modo, tutte le altre perfezioni soprannaturali[317].

L'Eucaristia è dunque il Sacramento che è Cibo delle nostre anime,

---

univocum, et est regula conformis, et unius generis. Unde communiter loquendo, Christus secundum quod Deus, potest dici caput Ecclesiae simul cum Patre et Spiritu Sancto; sed proprie loquendo est caput secundum humanam naturam. Et dicitur gratia capitis, secundum quam praedictae proprietates ei conveniunt praecipue secundum quod influit aliis membris."

[315]Cfr.*In Io.,* c.6 l.7 (n.974 ed. Marietti).

[316]Cfr.Cfr.*S.Th.*III q.8 a.2 c. "Respondeo dicendum quod corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quae est propria forma eius et motor. Et inquantum quidem est forma eius, recipit ab anima vitam et ceteras proprietates convenientes humano corpori secundum suam speciem. Inquantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae. Sic ergo dicendum quod habet vim influendi Christi humanitas inquantum est coniuncta Dei verbo, cui corpus unitur per animam, ut supra dictum est. Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam et quantum ad corpus, sed principaliter quantum ad animam; secundario quantum ad corpus. Uno modo, inquantum membra corporis exhibentur arma iustitiae in anima existenti per Christum, ut apostolus dicit, Rom. VI. Alio modo, inquantum vita gloriae ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Rom. VIII, qui suscitavit Iesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis."

[317]Cfr.Cfr.*S.Th.,* I-II q.68 a.8; II-II q.23 aa.7-8.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Cibo dei nostri cuori perché è mistero di assimilazione soprannaturale, soprattutto attraverso la carità, delle nostre anime all'anima di Cristo e alla SS.ma Trinità.

e) Il commento di s. Tommaso ad un testo chiave sulla necessità della comunione eucaristica: Gv. 6,54.

Esaminiamo ora il testo nel quale il s. Dottore commenta Gv 6,54 ossia il famoso passo che afferma la necessità di mangiare e bere il Corpo e il Sangue di Cristo per avere la vita eterna, dice dunque s. Tommaso :

> "Dixit ergo Iesus amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius sanguinem non habebitis vitam in vobis, quasi dicat: Vos reputatis impossibile et incongruum quod carnem meam manducetis; sed non solum non est impossibile, sed etiam est valde necessarium, in tantum quod nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis, idest non poteritis habere, in vobis vitam, scilicet spiritualem. Nam sicut cibus corporalis ita est necessarius ad vitam corporalem, quod sine eo esse non possit (Th. 1, v.11: Dederunt pretiosa quaeque pro cibo: et in Ps. CIII,5: Panis cor hominis confirmet): ita cibus spiritualis necessarius est ad vitam spiritualem, adeo quod sine eo esse non possit; Deut. VIII, 3: Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod egreditur de ore Dei. Notandum autem quod haec sententia potest referri vel ad spiritualem manducationem, vel ad sacramentalem. Sed si referatur ad spiritualem, nullam dubitationem habet sententiam. Ille enim spiritualiter carnem Christi manducat et sanguinem bibit qui particeps fit ecclesiasticae unitatis, quae fit per caritatem; Rom. XII, 5 Omnes unum corpus estis in Christo. Qui ergo non sic manducat est extra Ecclesiam, et per consequens extra caritatem; ideo non habet vitam in semetipso; I Io. III, 4 : Qui non diligit, manet in morte."[318]

Come possiamo vedere il s. Dottore afferma che con le parole "Se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue non avrete in voi la vita" il Signore dice che, sebbene ai suoi avversari paia impossibile e strano mangiare la sua carne e bere il suo sangue, in realtà questo è assolutamente necessario: chi non lo fa non può avere la vita spirituale, eterna, in sé stesso; come il cibo corporale è così necessario per la vita corporale che questa non ci può essere senza quello, così senza il Cibo spirituale non ci può essere vita spirituale. Tale affermazione è precisa se noi

[318] Cfr.*In Io.*c. 6 l.7.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

la riferiamo alla manducazione spirituale, invero mangia il Corpo e beve il Sangue di Cristo colui che è fatto partecipe dell'unità ecclesiastica che si realizza attraverso la grazia santificante e la carità, la quale contiene in sé stessa ogni virtu` soprannaturale. Chi dunque non mangia in questo modo è fuori della Chiesa e di conseguenza è fuori della carità e dunque non ha la vita, spirituale ed eterna, in sé stesso, ma rimane nella morte del peccato. Dunque la manducazione spirituale dell'Eucaristia è assolutamente necessaria per avere la salvezza.

f) Testo sulla manducazione del cibo spirituale attuata dai padri dell'Antico Testamento nel deserto.

Il Dottore Angelico afferma che il cibo di cui si nutrirono i santi padri dell'Antico Testamento conviene con il nostro cibo spirituale perché: entrambi significano Cristo, ma quel pane era solo un segno indicante Cristo, il nostro Pane significa e contiene Cristo; entrambi questi cibi possono essere mangiati:

1) come semplice cibo, senza che il manducante conosca e accolga nella propria vita il loro significato, e in tal modo essi non danno la vita eterna;

2) come cibo spirituale, sicché il manducante riconosca la realtà spirituale nascosta sotto il segno visibile, se ne cibi spiritualmente, cioè ricevendo l'effetto spirituale salvifico, e ne sia spiritualmente saziato. I santi padri dell'A. T. che si salvarono ricevettero appunto in questo secondo modo il cibo che diede loro Dio e per esso non morirono spiritualmente, l'Eucaristia invece fa che noi viviamo oggi spiritualmente senza peccato e che viviamo corporalmente in eterno[319].

[319]Cfr.*In Io.,* c.6 l.6 "Ad quod dicendum est, quod cibus ille cum cibo nostro spirituali convenit. Conveniunt quidem quantum ad hoc quod uterque idem significat: nam et ille et iste Christum signat, propter quod dicitur idem cibus; I Cor. X, 3: omnes eamdem escam manducaverunt. Eamdem dicit, quia utraque est figura spiritualis escae. Sed differunt, quia ille figurabat tantum, sed panis iste continet quod figurat, scilicet ipsum Christum. Dicendum ergo, quod uterque ciborum istorum potest dupliciter sumi: vel quantum ad signum tantum, idest quod sumatur ut cibus tantum, non intellecto significato; et per hoc non tollitur mors spiritualis, seu corporalis. Vel quod sumatur quantum ad utrumque, idest quod ita sumatur cibus visibilis ut intelligatur cibus spiritualis, et spiritualiter gustetur, ut spiritualiter satiet: et hoc modo illi qui spiritualiter manducaverunt manna, mortui non sunt spiritualiter. Sed et qui Eucharistiam spiritualiter manducant, et absque peccato spiritualiter vivunt nunc, et corporaliter vivent in aeternum. Habet ergo plus cibus noster cibo illorum, quia in se continet quod figurat."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

g) La necessità del Sacramento dell'Eucaristia e del Sacramento del Battesimo; precisazioni di esegesi dei testi tomisti.

Riguardo alla necessità della comunione eucaristica un punto molto importante da chiarire nella teologia di s. Tommaso ce lo offre il testo seguente, in cui il Dottore Comune afferma:

> "Sacramentum baptismatis est necessarium quantum ad omnes, ut realiter accipiatur, quia sine eo nullus regeneratur ad vitam: et ideo oportet quod ipsum habeatur in re vel in voto, quantum ad praeoccupatos; nam si contemptus in aliquo Baptismum aquae excludat, neque Baptismus flaminis nec sanguinis prodest ei ad vitam aeternam. Sacramentum vero Eucharistiae est necessitatis quantum ad adultos tantum, ita quod recipiatur re vel voto secundum ecclesiae instituta ." [320]

Il s. Dottore stabilisce una comparazione qui tra il Sacramento del Battesimo e il Sacramento dell'Eucaristia: il Battesimo è Sacramento che deve essere necessariamente ricevuto realmente (sacramentalmente) da tutti perché senza di esso nessuno è rigenerato alla vita eterna; la necessità di ricevere *in re* tale Sacramento è assoluta, a tale necessità si può derogare solo in caso di reale impossibilità; infatti se per disprezzo del Battesimo di acqua qualcuno lo escludesse, costui non si potrebbe salvare neppure attraverso il Battesimo di sangue o di desiderio. Il Sacramento dell'Eucaristia, invece, è assolutamente necessario solo per gli adulti, così che sia ricevuto sacramentalmente o in voto secondo le istituzioni della Chiesa.

Cosa vuol dire qui il s. Dottore? A che cosa si riferisce quando afferma che il Sacramento dell'Eucaristia è necessario solo per gli adulti? Si riferisce in particolare alla recezione sacramentale o anche alla recezione spirituale?

Da quanto visto in precedenza [321], nonché da quanto dice s. Tommaso appena prima di fare questa affermazione, ci pare che per intendere bene questo testo occorre tenere conto della disapprovazione che il Dottore angelico mostra nei confronti della tradizione orientale di dare la Eucaristia sacramentalmente

[320] Cfr. *In Io*., c.6 l.7(n.969 ed. Marietti).
[321] Cfr. *Cfr.Super Sent.,* IV d.9 q.1 a.5 q.4 ad 2m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

anche ai bambini; questo spiega la forza delle espressioni con cui il s. Dottore pone in rilievo che l'Eucaristia è necessaria in modo diverso rispetto al Battesimo, invero è necessario riceverla spiritualmente e non in "re", in particolare da parte dei bambini.

Inoltre, ugualmente per intendere bene questo testo che stiamo ora esaminando, occorre considerare che esso appare molto vicino ad un altro testo che il s. Dottore scrisse alla fine della sua produzione teologica[322], testo che tratteremo approfonditamente più avanti; avendo, dunque, s. Tommaso tenuto invariata la sua dottrina su questo punto (e il testo che vedemmo[323] lo conferma), occorre dire che con queste espressioni il s. Dottore vuole porre in rilievo la diversa importanza che ha la ricezione reale del Sacramento del Battesimo rispetto alla ricezione sacramentale, ossia reale, della Eucaristia. Assolutamente necessario è per tutti ricevere realmente il Battesimo di acqua, sono scusati solo: coloro che sono assolutamente impossibilitati a ciò ma hanno il desiderio di ricevere quel Sacramento e coloro che ricevono il cosiddetto Battesimo di sangue, intendo dire i martiri.

Non è, invece, assolutamente necessario a tutti ricevere realmente, vale a dire sacramentalmente, l'Eucaristia: è necessario per gli adulti ma non per coloro che non possono intendere questo Sacramento e non possono riceverlo con attuale devozione, questi ultimi invero con la ricezione del Battesimo ricevono pure la *res* della Eucaristia, ossia ricevono la santificazione generale che scaturisce dalla consacrazione eucaristica.

Certe espressioni che potrebbero apparire ambigue da parte di s. Tommaso si spiegano considerando che, per il s. Dottore, la necessità della comunione spirituale all'Eucaristia era un dato chiarissimo e perciò egli non temeva di usare espressioni sintetiche che potevano e possono apparire ambigue e oscure; lette nel contesto di tutto il suo pensiero queste espressioni mostrano il loro vero significato giacchè lo stesso Dottore in diversi passi presenta con chiarezza la sua dottrina e la logica vuole che i testi meno chiari siano interpretati alla luce dei testi in cui la dottrina è più chiaramente e più ampiamente espressa.

Che d'altronde l'Eucaristia sia necessaria da ricevere, almeno spiritualmente, è affermato, ulteriormente, anche in questo testo che segue di poche righe il precedente e che traduciamo per offrire al lettore che non

[322]Cfr.Cfr.*S.Th.,* III q.80 a.11 ad 2m.
[323]Cfr.Cfr.*Super Sent.,* IV d.9 q.1 a.5 q.4 ad 2m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

conosce il latino una potente affermazione tomista di tale verità:

> "Così dunque appare la necessità di mangiare questo cibo spirituale [...].Infatti questo cibo spirituale causa la vita che non finisce in colui che lo assume[...] chi in verità avrà assunto questo cibo e questa bevanda del Corpo e del Sangue del Signore avrà assunto la vita eterna e perciò (questo cibo n.d.t.) è paragonato all'albero della vita Pr.3.18 "Albero di vita è per coloro che la avranno presa" per cui è detto pane di vita Sir. 13,3 "Lo cibò con il pane della vita e dell'intelletto."[324]

Si noti particolarmente la efficacia delle espressioni del s. Dottore nelle quali afferma come la comunione eucaristica, evidentemente spirituale, causi in noi la vita eterna, cioè la vita di grazia. Sono espressioni che stroncano eventuali teorie che volessero negare la necessità ed efficacia salvifica di tale comunione rettamente intesa. La comunione eucaristica, secondo la dottrina tomista, è causa della grazia, della vita eterna in noi; senza una qualche comunione spirituale al SS.mo Sacramento non si riceve la divina grazia e non si può essere salvi. Espressioni così forti come quelle che usa il s. Dottore riguardo alla necessità della ricezione spirituale della Eucaristia per salvarsi non si giustificherebbero, inoltre, se non si applicassero veramente a tutti, dunque anche ai bambini infanti.

Un ulteriore conferma della necessità della ricezione spirituale dell'Eucaristia ci viene dal testo del commento che s. Tommaso fa a Gv.6,55 nel quale Gesù afferma "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna"; dice il Dottore Angelico in questo testo che è grande l'utilità della manducazione dell'Eucaristia poiché causa la vita eterna in noi, ci unisce e ci fa partecipare alla Vita che scorre eternamente dal Padre nel Figlio e nello Spirito Santo[325] ed è evidente che senza una tale vita noi siamo

[324]Cfr.*In Io.,* c. 6 l.7 (n. 971 ed. Marietti) .

[325]Cfr.*In Io.,* c.6 l.7 "Utilitas eius ostenditur cum dicit qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et primo quantum ad spiritum seu animam; secundo quantum ad corpus, ibi et ego resuscitabo eum in novissimo die. Est ergo utilitas huius manducationis magna, quia dat vitam aeternam; unde dicit qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam. Nam cibus iste spiritualis est similis quidem corporali in hoc quod sine ipso vita spiritualis esse non potest, sicut nec sine corporali cibo vita corporalis, ut dictum est supra. Sed amplius habet ab eo, quia causat indeficientem vitam in sumente, quam cibus corporalis non efficit: non enim qui eum sumpserit, vivet; potest enim fieri, ut Augustinus dicit, ut senio vel morbo, et aliquo casu plurimi qui eum sumpserunt, moriantur. Qui vero hunc cibum et potum corporis et sanguinis Domini sumpserit, habet vitam aeternam: et ideo comparatur ligno vitae; Prov.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

condannati.

Quanto detto finora ci porta a condividere una affermazione di s. Tommaso secondo cui il senso delle parole di Cristo Signore sul Sacramento eucaristico riportate in Gv. 6 è un senso profondo, spirituale, che in particolare si riferisce ad una manducazione spirituale; dice il s. Dottore precisamente:

> "Sed Dominus dicebat daturum se eis sicut spiritualem cibum, non quin sit in sacramento altaris vera caro Christi, sed quia quodam spirituali et divino modo manducatur. Sic ergo dictorum verborum congruus sensus est non carnalis, sed spiritualis. Unde subdit Verba quae ego locutus sum vobis, scilicet de carne mea manducanda, spiritus et vita sunt; idest, spiritualem sensum habent, et sic intellecta vitam dant. Nec mirum si habent spiritualem sensum, quia sunt a Spiritu Sancto; I Cor. XIV, 2: Spiritus est qui loquitur mysteria. Et ideo mysteria Christi vivificant; Ps. CXVIII, 93: In aeternum non obliviscar iustificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me." [326]

Ossia il Signore Gesù affermava che si sarebbe dato ai suoi come cibo spirituale che, in qualche modo divino e spirituale, è mangiato; il senso congruo di queste parole di Cristo è altamente spirituale, per questo il Signore afferma che le sue parole sono spirito e vita, vale a dire che hanno un senso spirituale e intese secondo tale senso danno la vita eterna, non è cosa che deve destare meraviglia il fatto che queste parole abbiano un senso spirituale poiché sono dallo Spirito Santo ed è sotto la potente luce dello Spirito Santo che vanno interpretate.

Questa interpretazione sotto la potente luce dello Spirito Santo mi pare faccia emergere che la chiave di volta per penetrare il senso delle parole di Cristo Signore riguardanti il Mistero del Pane della Vita e riportate in particolare nel cap. 6 del Vangelo di s. Giovanni, è la retta interpretazione del modo divino e spirituale con cui tale Pane e tale Bevanda di vita vengono da noi mangiati; tale nutrizione, come abbiamo fatto notare, riguarda anzitutto la nostra anima e si attua come partecipazione nostra, attraverso la comunione spirituale, alle perfezioni soprannaturali di Cristo e alla Vita divina, alla Vita che dal Padre scorre eternamente nel Figlio e nello Spirito Santo, partecipazione, in particolare, alla conoscenza e alla carità che

---

III, 8: lignum vitae est his qui apprehenderint eam; unde dicitur panis vitae; Eccli. XV, 3: cibavit illum pane vitae et intellectus."

[326]Cfr.*In Io.,* c.6 l.8 (n.992 ed. Marietti).

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

caratterizzano quella Vita.

Si tratta perciò di una nutrizione eminente, consistente nella spirituale percezione di un Cibo eccellente, il vero Cibo dell'uomo, il Cibo per eccellenza, quello che dona la vita eterna;questa nutrizione e questo cibo vanno intesi in senso evidentemente analogico rispetto a ciò che correntemente definiamo con tali termini, si tratta invero di una nutrizione e di un cibo eccellenti, eminenti che ci danno di partecipare di ciò che mangiamo e di cui ci nutriamo, cioè ci danno di essere convertiti e trasformati in Cristo Dio-uomo.

D) L'Eucaristia come Causa della grazia nella Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura.

Questa opera fu scritta, insieme agli altri commenti alle lettere paoline, negli anni 1272-1273 circa[327]. Si tratta perciò di un'opera della maturità più alta del pensiero tomista. Commentando il capitolo XI di questa lettera di s. Paolo, s. Tommaso sviluppa una lunga trattazione del Mistero Eucaristico.

1) L'Eucaristia, che dona a noi il fine della grazia santificante,è Sacramento sommo e quindi superiore alla Confermazione.

Iniziamo l'esame di questa opera tomista riportando una bella e profonda affermazione di s. Tommaso:

> "[...] sed hoc sacramentum perficitur in ipsa consecratione materiae, in qua continetur ipse Christus, qui est finis totius gratiae sanctificantis".[328]

---

[327] Per note storiche e questioni relative al testo, più approfondite si può consultare J. P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di s. Tommaso d'Aquino,* ESD, Bologna 2006, 336-346. 458.

[328] Cfr.*In I Cor.,* c. XI lec.V "Est enim haec differentia inter haec et alia sacramenta, quia alia sacramenta perficiuntur non quidem in consecratione materiae, sed in usu materiae consecratae, sicut in ablutione aquae, aut in unctione olei seu chrismatis. Et hoc ideo, quia in materiis aliorum sacramentorum non est aliqua natura rationalis, quae sit gratiae sanctificantis susceptiva; et ideo in forma aliorum sacramentorum fit mentio de usu sacramenti, sicut cum dicitur: *ego te baptizo*, vel *confirmo te chrismate salutis*, et cetera. Sed hoc sacramentum perficitur in ipsa consecratione materiae, in qua continetur ipse Christus, qui est finis totius gratiae sanctificantis. Et ideo verba quae pertinent ad usum

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Questo Sacramento si perfeziona per la stessa consacrazione della materia nella quale è "contenuto" Cristo che è il fine di tutta la grazia santificante. Cristo in quanto Dio, e la beatitudine nostra in Lui, è il fine cui ci conduce la grazia santificante, cioè cui ci conduce Lui stesso mediante l'Eucaristia attraverso la grazia santificante.

Per i nostri scopi appare di particolare interesse anche un passo in cui s. Tommaso afferma:

> "Secundo ad vitam corporalem requiritur augmentum, per quod aliquis perducitur ad quantitatem et virtutem perfectam: et huic proportionatur sacramentum confirmationis, in quo Spiritus Sanctus datur ad robur. Tertio ad vitam corporalem requiritur alimentum, per quod corpus hominis sustentatur, et similiter vita spiritualis per sacramentum Eucharistiae reficitur, secundum illud Ps. XXII, 2: in loco pascuae ibi me collocavit, super aquam refectionis educavit me."[329]

Domandiamoci: perché s. Tommaso afferma che è per la Confermazione che si viene condotti alla virtù perfetta e non afferma invece che è l'Eucaristia il Sacramento che ci comunica la perfezione soprannaturale quando finora abbiamo potuto vedere che la sua dottrina riconosce l'Eucaristia come il Sacramento per eccellenza, per il quale il Signore ci comunica la perfezione della vita di grazia ?

Tratteremo questo argomento con maggiore profondità più avanti, allorché avremo esaminato anche quello che s. Tommaso dice a riguardo nella *Summa Theologiae*. Possiamo comunque già fin d'ora affermare che questo testo non contrasta con la dottrina tomista finora vista secondo la quale ben a ragione l'Eucaristia può essere detta Causa della vita spirituale soprannaturale. Il fatto che qui il s. Dottore parli di perfezione riferendosi al Sacramento della

---

sacramenti, non sunt de substantia formae, sed solum illa quae continent veritatem et continentiam sacramenti, quae consequenter ponit, subdens hoc est corpus meum. Circa quae verba tria oportet considerare. Primo quidem de re significata per haec verba, quod scilicet sit ibi corpus Christi; secundo de veritate huius locutionis, tertio utrum haec sit conveniens forma huius sacramenti. Circa primum considerandum est, quod quidam dixerunt corpus Christi non esse in hoc sacramento secundum veritatem, sed solum sicut in signo, sic exponentes quod hic dicitur hoc est corpus meum, id est, hoc est signum et figura corporis mei, sicut et supra X, 4 dictum est: petra autem erat Christus, id est, figura Christi [...]".

[329] *In I Cor.*, cap. 11 l. 5.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Confermazione vuol dire che veramente attraverso tale Sacramento viene comunicata, a chi lo riceve degnamente, una perfezione che s. Tommaso, nel *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo,* indica come perfezione della forma; tale perfezione attiene in particolare alla fortezza nella testimonianza, come afferma lo stesso santo in quest'altro passo:

> "…. et quantum ad hoc perficit confirmatio, quae facit hominem non impeditum aliquo mundano timore in confessione fidei, et aliis quae ad christianam religionem spectant.[330]"

La perfezione della Confermazione libera l'uomo da qualsiasi impedimento dovuto al timore del mondo nella testimonianza della fede e di tutto quello che riguarda la religione cristiana. L'Eucaristia invece, come visto, è Sacramento per eccellenza, per analogia rispetto agli altri sette, la perfezione che essa conferisce è la perfezione del fine, cioè essa realizza la nostra congiunzione con Cristo, la nostra incorporazione con Lui, perciò essa ci fa partecipare di tutte le sue perfezioni e non solo di quelle relative alla vittoria sui nemici. L'Eucaristia è propriamente e specificamente atto teandrico: Sacrificio di Cristo e della Chiesa, ossia ha una utilità universale e una efficacia universale, a differenza degli altri Sacramenti che hanno una utilità ed efficacia solo particolare. La Confermazione, quindi ha una efficacia particolare, e perciò non è paragonabile alla rinnovazione del Sacrificio di Cristo che si ha nel Mistero Eucaristico. L'Eucaristia è il Sacramento dei Sacramenti, per s. Tommaso, come visto: in certo modo è la Causa universale di tutte le santificazioni e di tutti i sacramenti; proprio da questo atto teandrico (che è la consacrazione sacrificale dell'Eucaristia) hanno la loro origine tutti gli altri sacramenti, come i torrenti dalla loro sorgente. Perché risulti più evidente ancora quanto abbiamo appena affermato sulla sovreminente importanza dell'Eucaristia ricordiamo alcuni passaggi tomisti più espliciti sul tema[331] e

[330]Cfr.*Super Sent.,*IV d.8 q.1 a.1 q.1 ad 1m.

[331]Cfr.*Super Sent.,*IV d.2 q.1 a.3 in c. "…Quia enim perfici bono essentialius est virtuti, et commune singulis progredientibus ad virtutem; sed resurgere a peccato accidit huic progressui ex parte subjecti quod cecidit (unde non est omnibus commune), et quantum ad perfectionem ad bonum perfectio in forma praecedit in via generationis perfectionem in consecutione ad finem; ideo inter sacramenta quae ad progressum in bonum pertinent, primo ponitur confirmatio; quae est ad perfectionem similem perfectioni formae; secundo Eucharistia, quae est ad perfectionem in fine; tertio poenitentia quae est ad reparationem virtutis amissae."

*Cfr.Super Sent.,*IV d.7 q.1 a.1 q.3 c., "Simpliciter loquendo, post Eucharistiam nobilius sacramentum est ordo,per quod homo et in gratia et in gradu dignitatis ponitur; et post hoc confirmatio, per quam perfectio gratiae confertur; et post baptismus, per quem fit

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

aggiungiamo anche i testi in cui s. Tommaso, sulla scia di Dionigi Aeropagita indica l'Eucaristia come *"perfectio perfectionum"* [332] che significa perfezione delle perfezioni, somma perfezione di tutti i Sacramenti e perciò consumazione somma delle santificazioni che si attuano attraverso i santi Sacramenti[333].

2) L'Eucaristia e il dono del cuore nuovo.

Proprio a proposito di questa somma santificazione che ci viene donata dall'Eucaristia e più precisamente a proposito dell'azione dell'Eucaristia sul cuore nostro, inteso in senso spirituale, s. Tommaso fa delle affermazioni

---

plena remissio culpae et poenae; et post matrimonium, quod habet maximam significationem."

[332]Cfr.*Super Sent.,*IV d.8 q.1 a.1 q.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum, quod circa institutionem hujus sacramenti est triplex opinio. Una enim dicit, quod hoc sacramentum non fuit institutum nec a Christo nec ab apostolis, sed postea processu temporis in quodam Concilio; et dicunt quod Dominus rem sacramenti hujus sine sacramento conferebat manus imponendo, similiter et apostoli, eo quod ipsi confirmati fuerunt immediate a Spiritu Sancto. Et hoc videtur valde absurdum: quia secundum hoc Ecclesia tota die posset nova sacramenta instituere, quod falsum est, cum ipsi non sint latores legis, sed ministri, et fundamentum cujuslibet legis in sacramentis consistit; et praeterea in littera dicitur de tempore apostolorum: *non ab aliis quam ab apostolis fuit peractum*. ideo alii dicunt, quod non fuit a Christo sed ab apostolis institutum hoc sacramentum. Sed hoc etiam non competit: quia ipsi apostoli quamvis erant bases Ecclesiae, tamen non fuerunt legislatores; unde ad eos non pertinebat sacramenta instituere. Et ideo probabilior videtur aliorum opinio, qui dicunt, hoc sacramentum, sicut et omnia alia, a Christo fuisse institutum: quod patet ex hoc quod ipse etiam Dominus manus pueris imponebat, ut patet Matth. 19. Nec obstat quod in Evangelio vel in actibus apostolorum non fit mentio de materia vel forma hujus sacramenti: quia formae sacramentales et alia quae in sacramentis exiguntur occultanda erant in primitiva Ecclesia propter irrisiones gentilium, ut Dionysius dicit; unde etiam in fine Eccl. Hier. excusat se a determinatione formarum sacramentalium. Secus autem de Baptismo quod erat sacramentum necessitatis, et statim cuilibet offerebatur in principio."

[333]Cfr.*Super Sent.,*IV d.2 q.1 a.2 in c. "Est autem duplex perfectio. Una formae ad actum; et hanc quidem perfectionem facit ordo quantum ad executionem bonorum, quia reddit hominem idoneum ad dispensationem sacramentorum; sed quantum ad perpessionem difficilium facit dictam perfectionem confirmatio, quae hominem fortem reddit, ut nomen Christi propter pressuras mundi confiteri non refugiat. Alia autem perfectio est in ordine ad finem, ad quem per actus pervenitur; et hanc quidem perfectionem quantum ad finem intra facit extrema unctio, quae est quaedam delibutio praeparans in gloriam resurrectionis; quantum vero ad finem extra facit Eucharistia, quae membra capiti conjungit. Et quia hic est ultimus terminus nostrae sanctificationis, ideo dicit Dionysius, quod omnis alia sanctificatio in Eucharistiam terminatur: quia et ordinati et baptizati Eucharistiam sumunt."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

interessanti in questo testo:

> "Traditur autem hoc sacramentum sub duplici specie propter tria[...]. Tertio propter huius sacramenti effectum salutarem. Valet enim ad salutem corporis, et ideo offertur corpus: et valet ad salutem animae, et ideo offertur sanguis. Nam anima in sanguine est, ut dicitur gen. ix, 4 ss.. Offertur autem specialiter hoc sacramentum sub specie panis et vini. primo quidem, quia pane et vino communius utuntur homines ad suam refectionem. Et ideo assumuntur in sacramento haec, sicut aqua ad ablutionem in baptismo, et oleum ad unctionem. Secundo propter virtutem huius sacramenti. Nam panis confirmat cor hominis, vinum vero laetificat. Tertio quia panis, qui ex multis granis fit, et vinum ex multis uvis, significant ecclesiae unitatem, quae constituitur ex multis fidelibus."[334]

Questo Sacramento opera sul cuore dell'uomo, inteso in senso biblico, cioè opera sulla nostra intelligenza[335] e sulla nostra volontà[336], e opera

[334]Cfr.*In I Cor.,*c.11.

[335]Cfr.*Super Sent.,*II d.29 a. 1 in c. "Secundum hoc dico, quod homo ante peccatum gratia indigebat, quia sine gratia finem vitae aeternae nullo modo consequi potuisset: ad finem enim non pervenitur nisi per opera proportionata fini: vita autem aeterna est finis omnino naturae humanae facultatem excedens; unde etiam intellectum et desiderium superat: 1 corinth. 2: oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum."*S. Th.,* II-II q.44 a.5 in c. "Est igitur considerandum quod dilectio est actus voluntatis, quae hic significatur per cor, nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, quod est obiectum caritatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia factuum quae moventur a voluntate, scilicet intellectus, qui significatur per mentem; vis appetitiva inferior, quae significatur per animam; et vis executiva exterior, quae significatur per fortitudinem seu virtutem sive vires. Praecipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in deum, quod est ex toto corde; et quod intellectus noster subdatur deo, quod est ex tota mente; et quod appetitus noster reguletur secundum deum, quod est ex tota anima; et quod exterior actus noster obediat deo, quod est ex tota fortitudine vel virtute vel viribus deum diligere. Chrysostomus tamen, super Matth., accipit e contrario cor et animam quam dictum sit. Augustinus vero, in I de doct. Christ., refert cor ad cogitationes, et animam ad vitam, mentem ad intellectum. Quidam autem dicunt, ex toto corde, idest intellectu; anima, idest voluntate; mente, idest memoria. Vel, secundum Gregorium Nyssenum, per cor significat animam vegetabilem, per animam sensitivam, per mentem intellectivam, quia hoc quod nutrimur, sentimus et intelligimus, debemus ad deum referre."

[336]Cfr.*Super Sent.*d. 48 a. 4 sc.1, l'affermazione di sc.1 è confermata dal testo dell'articolo; si veda anche *C Gent.,*l.3 c. 88. e chiarissimamente S.Th.,I-II q. 24 a. 3 in c. "Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

facendo partecipare noi alle perfezioni soprannaturali di Cristo stesso, ossia alle perfezioni del suo Cuore Sacratissimo, questo Sacramento infatti ci converte in Cristo, come vedemmo indicato nel *Super Sententiis*[337].

S. Tommaso collega il dono dello spirito nuovo e del cuore nuovo, annunciati dal profeta Ezechiele, all'azione dello Spirito Santo in noi[338] e lo Spirito Santo, come visto, ci è donato attraverso il Mistero Eucaristico[339]; l'Eucaristia quindi realizza in modo speciale il dono divino a noi di un cuore nuovo e di uno spirito nuovo. Se, come sempre meglio vedremo, il centro del Sacrificio Eucaristico è nell'offerta sacrificale di Cristo per cui Egli conosce e fa la volontà di Dio, se dunque l'Eucaristia è atto sacrificale del Cuore di Cristo che ci attira alla unione con Lui per grazia, è evidente che il suo effetto è il dono a noi di un cuore nuovo e per esso di uno Spirito nuovo; attraverso l'Eucaristia infatti il nostro cuore diventa nuovo nel senso che si perfeziona per la partecipazione soprannaturale al Cuore di Cristo conoscendo e volendo il bene e il nostro spirito si perfeziona per la partecipazione allo Spirito di Cristo, che è lo Spirito Santo.

A proposito dell'azione dell'Eucaristia sul cuore, cioè più generalmente sull'anima, è interessante notare il collegamento che fa s. Tommaso tra il sangue e l'anima riportando il testo dell'Antico Testamento che afferma che l'anima è nel sangue:

> "Valet enim ad salutem corporis, et ideo offertur corpus: et valet ad salutem animae, et ideo offertur sanguis. Nam anima in sanguine est, ut dicitur gen.

---

moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo."

337 Cfr.*Super Sent.*IV d.12 q.2 a.1 qc.1 in c.

338Cfr.*In Symb.* art. 8 "…Secundo illuminat intellectum, quia omnia quae scimus, a Spiritu Sancto scimus. Ioan. XIV, 26: Paraclytus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis. Item I Ioan. II, 27: unctio docebit vos de omnibus. Tertio iuvat, et quodammodo cogit servare mandata. Nullus enim posset servare mandata Dei, nisi amaret Deum: Ioan. XIV, 23: si quis diligit me, sermonem meum servabit. Spiritus autem Sanctus facit amare Deum, ideo iuvat. Ezech. XXXVI, 26: dabo vobis cor novum, et Spiritum novum ponam in medio vestri; et auferam cor lapideum de carne vestra: et dabo vobis cor carneum, et Spiritum meum ponam in medio vestri; et faciam ut in praeceptis meis ambuletis, et iudicia mea custodiatis et operemini."

339 Cfr.*In Io.,* c.6 l.6.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

ix, 4 ss." [340]

La consacrazione del vino e quindi l'offerta del Sangue Prez.mo, in questa linea, nella s. Messa, ha una particolare relazione con l'anima, quindi con il cuore inteso come intelletto e volontà; in certo modo la consacrazione del vino vale per la salvezza dell'anima secondo che il sangue ha una particolare relazione con quest'ultima .

Interessante è considerare a questo riguardo che nel corpo umano il cuore pompa il sangue nei vari organi perché possano funzionare bene, nel Corpo Mistico il Cuore di Cristo "pompa" il suo Sangue nei nostri cuori attraverso l'Eucaristia sicché noi, che siamo le membra del suo Corpo possiamo essere sempre più perfettamente sottomessi alle ispirazioni e indicazioni del Capo e possiamo operare come discepoli sempre più perfetti di Cristo.

E) L'Eucaristia come Causa della grazia nella In psalmos Davidis expositio.

Anche questo commento, come il precedente, fu scritto negli aultimi anni di vita di s. Tommaso, ossia intorno al 1272-3 si tratta quindi di un testo che presenta il pensiero ormai maturo del s. Dottore[341]. Nel commento al Salmo 21, il nostro Dottore fa una importante affermazione che troviamo fissata in questo testo:

> "Ideo dicit, reminiscentur, quia conversio animae ad Deum est effectus sacramenti altaris: Psal. 22: super aquam refectionis educavit me. Colentes eum non in ceremoniis, sed, in conspectu ejus, scilicet spirituali cultu: joan. 4: veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate." [342]

Dunque l'Eucaristia ha come effetto la conversione nostra a Dio: attraverso il Mistero Eucaristico viene comunicata a noi la grazia divina, la carità divina per la quale ci convertiamo realmente a Dio, ci indirizziamo verso di Lui sotto la sua potente spinta. Si tratta di una ulteriore affermazione di quella causalità universale, sacramentale dell'Eucaristia.

[340] Cfr. *In I Cor.,* c.11.

[341] Per note storiche e questioni relative al testo, e per le traduzioni si può consultare J. P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di s. Tommaso d'Aquino,* ESD, Bologna 2006, 460.

[342] *In Ps.,* ps. 21 n. 23.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Certamente l'Eucaristia in quanto sacramentalmente ricevuta richiede che la persona sia già convertita a Dio, sia già in grazia, ma l'Eucaristia in quanto Sacrificio attua la potenza redentrice che appartiene a Cristo (che appunto si rende presente) che è il Salvatore del mondo, Colui che converte gli uomini a Dio; spiritualmente ricevuta attraverso l'unione nella fede e nella carità al Sacrificio di Cristo, l'Eucaristia attua la conversione nostra a Dio, ci dona la salvezza, la vita di grazia.

E)Sintesi conclusiva sulla causalità dell'Eucaristia, in relazione alla nostra vita morale soprannaturale, nei commenti di s. Tommaso a vari libri della S. Scrittura. .

A conclusione del nostro studio sulle opere di commento alla S. Scrittura realizzate da s.Tommaso, possiamo dire che in esse, in maniera ancora più chiara che nello *Scriptum super Sententiis*, il Dottore Angelico parla di un effetto universale salvifico dell'Eucaristia, specificando anche che questo effetto è la salvezza del mondo. L'Eucaristia avendo un tale effetto universale è, dunque, Causa universale di grazia e di salvezza, è, più precisamente, strumento di cui la Trinità si serve per orientare gli uomini verso Cristo Dio che è il fine della grazia santificante, è lo strumento di cui la Trinità si serve per donare, a tutti coloro che vogliono riceverla, la grazia della conversione a Cristo, Dio-uomo, Capo della Chiesa e quindi la grazia dell'unione alla Chiesa. L'Eucaristia ha lo stesso effetto della Passione e, più generalmente, della Pasqua del Signore, cioè questo Sacramento ha un effetto grande oltreché universale: ci dona la vita eterna; la Vita divina che scaturisce dal Padre ed è comunicata al Figlio e allo Spirito Santo è partecipata a noi attraverso l'Eucaristia.

Noi riceviamo, per partecipazione, la vita eterna, che l'Eucaristia ci offre, attraverso la comunione spirituale a questo Sacramento; la comunione spirituale, perciò, in quanto attua in noi la causalità salvifica universale della s. Messa è necessaria per salvarsi. Questa comunione spirituale realizza, in particolare, la nostra partecipazione alla perfezione di Cristo, partecipazione che si attua in noi soprattutto attraverso la carità che racchiude in sé tutte le virtù e i doni soprannaturali, questa partecipazione realizza in noi il cuore nuovo (secondo la profezia di Ezechiele 11,19 e 36,26) appunto per partecipazione al Cuore di Cristo.

Quanto detto finora ci permette di affrontare con sicurezza e precisione i testi della piu` alta maturità del pensiero del s. Dottore: quelli della *Summa*

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

CAP. IV

L'EUCARISTIA COME SACRAMENTO CHE CAUSA LA GRAZIA E REALIZZA LA VITA SPIRITUALE CRISTIANA IN NOI, NELLA *SUMMA THEOLOGIAE*.

Introduzione

La *Summa Theologiae* è l'ultima opera sistematica di S. Tommaso, ed è la più famosa, fu scritta negli anni 1266-1273; la 3° parte, ossia quella che noi in particolare esamineremo, fu scritta negli anni 1272-1273 [343]. Per rendere più ordinata la trattazione l'abbiamo divisa in 5 paragrafi secondo lo schema seguente:

1) la dottrina di s. Tommaso sui Sacramenti in genere e sull'eccellenza, tra essi, dell'Eucaristia*;*
2) la presenza sostanziale di Cristo nel Sacramento Eucaristico*;*
3) la dottrina sulla necessità della comunione eucaristica spirituale;
4) il Sacramento - Sacrificio Eucaristico e la sua causalità*;*

[343]Per indicazioni teologiche e storiche su questa opera di s. Tommaso si vedano: SPIAZZI, R., *San Tommaso d'Aquino Biografia documentata.*, ESD, Bologna 1995, 218 ss., 402 ss. ; J. P. Torrell, *Amico della verità Vitae e opere di s. Tommaso d'Aquino.,* ESD. Bologna 2006, 20-220.445. Sulla struttura teologica della *S.Th.,*si può consultare G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique***,** Paris 1961. Utilissima, a mio modo di vedere, per conoscere in maniera profonda, da ogni punto di vista, la *S.Th.* è anche l'edizione spagnola di quest'opera con le interessanti introduzioni ai vari trattati e alle varie questioni, introduzioni realizzate da ottimi tomisti come p. S. M. Ramirez, p. Cuervo, p. Urdanoz, p. Sauras, i riferimenti bibliografifici di quet'opera sono i seguenti: S. Tomás de Aquino, *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino : texto latino de la edición crítica Leonina / tradución y anotaciones por una comisión de pp. Dominicos presidida por F. Barbado Viejo ; introducción general por S. Ramírez,* 16 v., Editorial Católica, Madrid 1954-1964; si tratta certamente di un'opera ormai datata ma ancora validissima sotto molti aspetti.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

5) gli effetti del Sacramento Eucaristico esaminati da s. Tommaso in *Summa Theologiae* III q.79.

Aggiungeremo, al termine di questo capitolo, un paragrafo relativo alla dottrina tomista di un famoso autore domenicano che ha fatto affermazioni molto vicine alle nostre su questo tema, affermazioni che ci hanno in certo modo ispirato ed aiutato nel nostro lavoro. Le affermazioni di questo autore, che è p. E. Sauras, ci aiuteranno a capire che quanto diciamo, in buona parte, è già presente nella teologia dei tomisti.

Precisiamo subito che trattando della dottrina eucaristica della *Summa Theologiae* consideriamo come già chiaramente acquisito nella dottrina tomista quello che abbiamo visto nelle precedenti opere di s. Tommaso e che lui stesso non disconosce in questa che è l'opera della sua più alta maturità teologica.

A) La dottrina di s. Tommaso sui Sacramenti in genere e sull'eccellenza, tra essi, dell'Eucaristia nella Summa Theologiae.

1) La dottrina della Summa Theologiae di s. Tommaso sui Sacramenti.

Cosa sono i Sacramenti secondo la dottrina tomista che ricaviamo dalla *Summa Theologiae* ? Sono delle realtà attraverso cui l'azione di Cristo Dio-uomo si attua su di noi per santificarci. I Sacramenti sono cause strumentali della grazia e quindi della nostra santificazione, ma sono cause strumentali estrinseche mentre l'Umanità di Cristo è una Causa strumentale Eccellente unita personalmente a Dio che è la Causa Principale dei Sacramenti[344] . I Sacramenti quindi sono realtà visibili che veicolano a noi

[344] *S.Th.,* IIIª q. 62 a. 5 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum, unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus. Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta. Gratia autem sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur, videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, inquantum transeunt actu et remanent reatu; et iterum ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

l'azione di Cristo Dio uomo per santificarci. L'azione di Cristo giunge a noi, normalmente, attraverso i sacramenti.

La dimensione visibile del Sacramento è importantissima perché l'uomo è un essere intelligente che attraverso le realtà sensibili conosce e ama. Dio si serve di realtà sensibili per santificare l'uomo perché attraverso esse l'uomo si disponga nella maniera migliore, con la sua intelligenza e la sua volontà, per ricevere tale santificazione. I Sacramenti, in particolare, con la loro dimensione sensibile (in particolare con la sua materia e la sua forma) rivelano prima di tutto all'uomo l'azione santificante che Dio vuole realizzare attraverso i Sacramenti stessi; dice infatti s. Tommaso che:

---

religionem Christianae vitae. Manifestum est autem ex his quae supra dicta sunt, quod Christus liberavit nos a peccatis nostris praecipue per suam Passionem, non solum efficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie. Similiter etiam per suam Passionem initiavit ritum Christianae religionis, offerens seipsum oblationem et hostiam Deo, ut dicitur Ephes. V. Unde manifestum est quod sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex Passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum. In cuius signum, de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistia m, quae sunt potissima sacramenta."Cfr.*S.Th.,*IIIª q. 64 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod interiorem sacramentorum effectum operatur Christus et secundum quod est Deus, et secundum quod est homo, aliter tamen et aliter. Nam secundum quod est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatem. Secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie, et efficienter, sed instrumentaliter. Dictum est enim quod Passio Christi, quae competit ei secundum humanam naturam, causa est nostrae iustificationis et meritorie, et effective, non quidem per modum principalis agentis, sive per auctoritatem, sed per modum instrumenti, inquantum humanitas est instrumentum divinitatis eius, ut supra dictum est. Sed tamen, quia est instrumentum coniunctum divinitati in persona, habet quandam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri Ecclesiae et ipsa sacramenta, ut ex supra dictis patet. Et ideo, sicut Christus, inquantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita, inquantum homo, habet potestatem ministerii principalis, sive potestatem excellentiae. Quae quidem consistit in quatuor. Primo quidem, in hoc quod meritum et virtus Passionis eius operatur in sacramentis, ut supra dictum est. Et quia virtus Passionis copulatur nobis per fidem, secundum illud Rom. III, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius, quam fidem per invocationem nominis Christi protestamur, ideo, secundo, ad potestatem excellentiae quam Christus habet in sacramentis, pertinet quod in eius nomine sacramenta sanctificantur. Et quia ex institutione sacramenta virtutem obtinent, inde est quod, tertio, ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse, qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta. Et quia causa non dependet ab effectu, sed potius e converso, quarto, ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

> "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacramentum proprie dicitur quo ordinatur ad significandam nostram sanctificationem. In qua tria possunt considerari, videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est Passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus; et ultimus finis nostrae sanctificationis, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet Passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi Passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae."[345]

Il Sacramento significa propriamente la nostra santificazione (che tale Sacramento attua) nella quale tre cose si possono considerare: la Causa della nostra santificazione che è la Passione di Cristo, la forma della nostra santificazione che consiste nella grazia e nelle virtù, il fine ultimo della nostra santificazione che è la vita eterna. Il Sacramento significa tutto questo: è segno che ci fa ricordare la Passione del Signore perciò è segno anamnetico (da anamnesis che significa ricordo); è segno dimostrativo di ciò che si realizza in noi attraverso la Passione di Cristo cioè della grazia; è segno che ci fa conoscere la futura gloria, perciò è segno prognostico (prognosi significa vedere avanti). Come abbiamo detto i Sacramenti sono causa di grazia, perciò essi non solo significano la santificazione ma la realizzano in noi, s. Tommaso dice a questo riguardo che essi attuano ciò che significano, cioè essi realizzano la santificazione che essi stessi significano[346]. Ogni Sacramento, in questa linea, attua la nostra santificazione, vale a dire ci santifica, donandoci la grazia con le virtù e significando la stessa grazia, la Fonte di questa grazia (vale a dire la Passione e più in generale Cristo Signore) e il Fine Ultimo cui questa grazia vuole condurci, ossia il s. Paradiso.

a) Evoluzione della dottrina tomista sul tema dei Sacramenti.

Riguardo alla causalità dei Sacramenti nella dottrina di s.Tommaso, molti studiosi di sicuro tomismo[347], e profondamente immersi nel solco della

---

[345] *S.Th.,*III, q. 60 a. 3 in co.

[346]Cfr. *Super Sent.*IV d.27 q.1 a.2 qc.3 in c."Ad tertiam quaestionem dicendum, quod causae sacramentales significando efficiunt, unde efficiunt quod significant:" *In I Cor.* c. 11 l.5"Sed hoc etiam esse non potest, quia cum sacramenta efficiant quod figurant, haec verba nihil efficiunt, nisi quod significant."

[347] Tra essi J. H. NICOLAS, I. G. LUSZYNSKI, T. M. PEGUES, C. SPICQ, M. TUYAERTS, si vedano i riferimenti in F. A. LONGHERY, *The Eucharist the end of all the sacrements according to s.*

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

migliore interpretazione del Dottore Angelico, affermano che s. Tommaso abbia realizzato, nel suo insegnamento, un cambiamento tacito: dal riconoscere o comunque dal presentare nell'umanità di Cristo[348] e nei Sacramenti[349] una causalità strumentale efficiente dispositiva alla grazia e una causalità efficiente strumentale perfettiva in relazione all'impressione del carattere, sia passato al riconoscere ad essi una causalità strumentale efficiente perfettiva anche in relazione alla grazia[350]. Effettivamente tra la trattazione che s. Tommaso fa nel *Super Sententiis*[351] e nella *Summa*

Thomas and his contemporaries, pro manuscripto, Fribourg, 1972, 180 ss., si veda in particolare la nota 35; testi da noi esaminati in modo particolare sul tema: H. BOUESSE, "La causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christe et des sacréments chretiens", *Revue Thomiste* 39 (1934), 370 ss.; id. "La causalité efficiente instrumentale et la causalité meritoire de la S. Humanité du Christ", *Revue Thomiste*, 43 (1938), 256 ss; id., *Le Sauveur du monde, 4 : L'economie sacramentaire*, College Theologique Dominicain, Chambery-Leysse, 1951.

[348] Cfr.*Super Sent.,*IV d.13 q.2 a.1 ad 3m.

[349] Ci riferiamo particolarmente a *Super Sent*., IV d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 co., "Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod omnes coguntur ponere, sacramenta novae legis aliquo modo causas gratiae esse, propter auctoritates quae hoc expresse dicunt. Sed diversi diversimode eas causas ponunt […..] Et ideo alii dicunt, quod ex sacramentis duo consequuntur in anima. Unum quod est sacramentum et res, sicut character, vel aliquis ornatus animae in sacramentis in quibus non imprimitur character, aliud quod est res tantum, sicut gratia. Respectu ergo primi effectus sunt sacramenta causae aliquo modo efficientes; sed respectu secundi sunt causae disponentes tali dispositione quae est necessitas, nisi sit impedimentum ex parte recipientis; et hoc videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod causa efficiens dupliciter potest dividi. Uno modo ex parte effectus; scilicet in disponentem, quae causat dispositionem ad formam ultimam; et perficientem, quae inducit ultimam perfectionem. Alio modo ex parte ipsius causae in agens principale, et instrumentale. Agens enim principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum. Instrumento autem competit duplex actio: una quam habet ex propria natura, alia quam habet prout est motum a primo agente; sicut calor ignis, qui est instrumentum virtutis nutritivae, ut dicitur in 2 de anima, ex natura propria habet dissolvere, et consumere, et hujusmodi effectus: sed inquantum est instrumentum animae vegetabilis, generat carnem. Sed sciendum, quod actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit aliquando autem non; semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio, alias non ageret ut instrumentum: sic qualitates activae et passivae elementorum pertingunt instrumentaliter ad formas materiales educendas de materia, non autem ad productionem animae humanae, quae est ab extrinseco. Dicendum est ergo, quod principale agens respectu justificationis Deus est, nec indiget ad hoc aliquibus instrumentis ex parte sua; sed propter congruitatem ex parte hominis justificandi, ut supra dictum est, utitur sacramentis quasi quibusdam

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Theologiae[352] riguardo alla causalità dell'Umanità di Cristo si nota un cambiamento nel senso che in questa seconda si mette in più grande rilievo la dimensione di causalità strumentale efficiente e non si parla di causa disponente, inoltre nella trattazione sui Sacramenti della *Summa Theologiae*[353] non si parla più in modo esplicito, come nei testi precedenti, di causalità strumentale efficiente dispositiva di Cristo e dei Sacramenti ma si afferma più genericamente, in certo modo, che l'Umanità di Cristo è strumento della sua Persona che è il Verbo, e quindi le sue azioni hanno una

---

instrumentis justificationis. Hujusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria, sicut aquae abluere, et oleo facere nitidum corpus; sed ulterius, inquantum sunt instrumenta divinae misericordiae justificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, quod primo correspondet sacramentis, sicut est character, vel aliquid hujusmodi. Ad ultimum autem effectum, quod est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, inquantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem. Et quia omne instrumentum agendo actionem naturalem, quae competit sibi inquantum est res quaedam, pertingit ad effectum qui competit sibi inquantum est instrumentum, sicut dolabrum dividendo suo acumine pertingit instrumentaliter ad formam scanni: ideo etiam materiale elementum exercendo actionem naturalem, secundum quam est signum interioris effectus, pertingit ad interiorem effectum instrumentaliter. Et hoc est quod Augustinus dicit, quod aqua Baptismi corpus tangit, et cor abluit; et ideo dicitur, quod sacramenta efficiunt quod figurant. Et hunc modum justificandi videtur Magister tangere in littera: dicit enim, quod homo non quaerit salutem in sacramentis quasi ab eis, sed per illa a Deo. Haec enim praepositio a denotat principale agens: sed haec praepositio per denotat causam instrumentalem.".Cfr.anche *De Ver.,* q. 27 a.4 ad 3m, e al *De pot.*, q. 3 a. 4 ad 8.

[350]Per i sacramenti questi autori citano *S. Th.,* III q. 62 a.1 "Respondeo dicendum quod necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare. Manifestum est enim quod per sacramenta novae legis homo Christo incorporatur, sicut de baptismo dicit apostolus, Galat. III, quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam.[….] Et ideo aliter dicendum, quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo non potest causare gratiam nisi deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud II Pet. I, magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae.Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente.Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant, adhibentur enim ex divina ordinatione ad gratiam in eis causandam. Unde Augustinus dicit, XIX contra faust., haec omnia, scilicet sacramentalia, fiunt et transeunt, virtus tamen, scilicet Dei, quae per ista operatur, iugiter manet.Hoc autem proprie dicitur instrumentum, per quod aliquis operatur.Unde et Tit. III dicitur, salvos nos fecit per lavacrum regenerationis." Per la

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

causalità efficiente infinita[354], cosa che prima non si diceva così esplicitamente, e si dice, ancora, che i Sacramenti hanno anch'essi una causalità efficiente strumentale[355]. Tuttavia il s. Dottore, come si può vedere, non specifica con precisione se questa causalità efficiente strumentale è dispositiva o perfettiva, anzi, in alcuni casi, in certi testi della stessa *Summa Theologiae* parla ancora, sebbene in modo non esplicitamente riferito alla causalità di Cristo e dei Sacramenti, della causalità strumentale come dispositiva[356] e afferma che nella Legge nuova vengono date alcune cose

causalità perfettiva dell'Umanità di Cristo questi autori citano, come riferimenti,*S.Th.,* III q. 8 a. 6, a.1 in c. et ad 1m, q. 48 a.6 in c. "Respondeo dicendum quod duplex est efficiens, principale, et instrumentale. Efficiens quidem principale humanae salutis Deus est. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ut supra dictum est, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc, passio Christi efficienter causat salutem humanam."

[351]Cfr.*Super Sent.,* III d. 19 a.1 qc.1 "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod delere peccatum dicitur dupliciter. Uno modo formaliter, sicut albedo dicitur delere nigredinem per hoc quod advenit in subjecto; et sic gratiae est delere peccatum. Alio modo dicitur effective; et hoc contingit tripliciter, secundum tria genera causae efficientis. Dicitur enim causa efficiens, uno modo perficiens effectum, et hoc est principale agens inducens formam; et sic solus Deus peccatum delet, quia ipse solus gratiam infundit. Alio modo dicitur efficiens disponens materiam ad recipiendum formam: et sic dicitur peccatum delere ille, qui meretur peccati deletionem: quia ex merito efficitur aliquis dignus quasi materia disposita ad recipiendum gratiam, per quam peccata deleantur. Hoc autem contingit dupliciter: vel sufficienter, vel insufficienter. Sufficienter quidem disposita est materia, quando fit necessitas ad formam: et similiter aliquis sufficienter per meritum disponitur ad aliquid, quando illud efficitur sibi debitum; et hoc est meritum condigni; et sic nullus homo neque sibi neque alteri potest mereri gratiam vel peccati deletionem. Non sibi, quia antequam gratiam habeat, non est in statu merendi, ut patet ex dictis: aliis non, quia actio unius non potest sufficienter transire in alterum, nisi inquantum habet aliquam communitatem cum illo, quae potest esse vel per communionem in natura, vel per conjunctionem affectus. Sed prima conjunctio est essentialis, secunda autem accidentalis.Purus autem homo non potest in naturam, quia, ut supra dictum est, dist., 18, qu. 2, art. 6, quaestiunc. 1, est inferior quam natura; et ideo non potest actio ejus in alium hominem transire secundum quod conjungitur ei in natura, sed solum quantum ad conjunctionem affectus, quae est conjunctio accidentalis; et propter hoc non potest alteri sufficienter mereri, sed ex congruo. Solus autem Christus aliis potest sufficienter mereri: quia potest in naturam, inquantum Deus est, et caritas sua quodammodo est infinita, sicut et gratia, ut supra dictum est, dist. 13, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 2. In hoc autem pro tota natura meruit, in quo debitum naturae, scilicet mortis, quae pro peccato ei debebatur, exsolvit ipse peccatum non habens; ut sic non pro se mortem solvere teneretur, sed pro natura solveret; unde satisfaciendo pro tota natura, sufficienter meruit peccatorum remissionem aliis qui peccata habebant. Tertio modo dicitur agens instrumentale; et hoc modo sacramenta delent

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

dispositive alla grazia[357]. Non mi consta che parli, s. Tommaso, nella *Summa Theologiae* di realtà che causano perfettivamente la grazia. Dunque, la questione fondamentalmente rimane ancora un po' nel mistero.

Longhery fa sue le posizioni dei teologi indicati più sopra, ce ne dà una sintesi e ne fa una applicazione particolare al Mistero Eucaristico; se le affermazioni di Longhery nel suo interessante studio si confermeranno come

---

peccata, quia sunt instrumenta divinae misericordiae salvantis."

Ibid. qc 2 "Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquid in alterum effectum inducere possit, duo requiruntur: unum ex parte agentis, scilicet quod habeat virtutem sufficientem ad inducendum illum effectum; alterum ex parte recipientis, ut scilicet dispositum sit ad suscipiendum actionem. Christi autem qui nobis meruit deletionem peccatorum, invenitur sufficientia ad delendum omnia peccata nostra ex duobus: scilicet ex actione, in qua meritum consistit, quae agit ut divina, eo quod est actio Dei et hominis, ut dictum est; et ex hoc habet infinitam in merendo efficaciam; et iterum ex eo quod passio abstulit, scilicet animam Deo unitam, quae etiam habebat infinitum valorem ex hoc quod est Deo unita; et ex hoc est infinita efficacia in satisfaciendo. Ex parte autem nostra requiritur ut nos praeparemus ad meriti Christi effectum in nobis suscipiendum per fidem intellectus, et caritatem affectus, et per imitationem operis, quod quidem non contingit in omnibus; et ideo quo ad sufficientiam satisfactionis et meriti, omnia peccata per Christi Passionem deleta sunt, non autem quantum ad efficientiam."

[352]Cfr.*S.Th.,*III q. 48 a. 6 in c., ad 1m et ad 2m "Respondeo dicendum quod duplex est efficiens, principale, et instrumentale. Efficiens quidem principale humanae salutis Deus est. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ut supra dictum est, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc, passio Christi efficienter causat salutem humanam.

Ad primum ergo dicendum quod passio Christi, relata ad Christi carnem, congruit infirmitati assumptae, relata vero ad divinitatem, consequitur ex ea infinitam virtutem, secundum illud I Cor. I, quod infirmum est Dei, fortius est hominibus; quia scilicet ipsa infirmitas Christi, inquantum est Dei, habet virtutem excedentem omnem virtutem humanam.

Ad secundum dicendum quod passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita.Et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramenta, secundum illud apostoli, quem proposuit propitiatorem per fidem in sanguine eius."

[353] Cfr.*S. Th.,* III q. 60 ss.

[354] Cfr.*S.Th.,*III q.78 a. 4 in c., a. 5 in c.

[355] Cfr.*S.Th.,*III q. 62 a. 1.

[356]Cfr.*S.Th.,*I q.45 a.5 in co."[….] causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

valide[358], e hanno alcune ragioni per confermarsi, in particolare per il fatto che sono basate su studi di grandi esperti di s. Tommaso, le nostre affermazioni saranno molto rafforzate nel senso che l'operatività di Cristo e dell'Eucaristia sarà intesa come causalità salvifica strumentale perfezionante, come appunto afferma Longhery[359]; se tuttavia si dovesse scoprire che questi studiosi hanno torto ugualmente il nostro studio manterrà la sua validità e la causalità dell'Eucaristia di cui abbiamo parlato e parliamo in questo nostro lavoro dovrebbe essere intesa come causalità strumentale dispositiva di tipo universale.

Precisiamo che le affermazioni di Longhery e degli autori che lei segue su questi temi si basano sul fatto che nella dottrina tomista c'è un cambiamento per cui si passa dall'affermare che la grazia è un qualcosa di creato[360] all'affermare che la grazia è concreata[361]. Il fatto che la grazia sia concreata permetterebbe, secondo questi studiosi, l'attuarsi di una vera causalità perfettiva di Cristo uomo e quindi dei Sacramenti in ordine alla grazia[362].

A dare sostegno a questa linea di pensiero sta altresì il reale sviluppo della dottrina tomista relativa al ruolo dei Sacramenti : s. Tommaso è

---

principalis agentis."

[357]Cfr.*S.Th.,*I-II q. 106 a.1 in c. "[…]Et alibi dicit in eodem libro, quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti? Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam spiritus sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta." Ibid. ad 1m"Ad primum ergo dicendum quod in Scriptura evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam Spiritus Sancti vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum huius gratiae. Sicut dispositiva quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur Spiritus Sancti gratia, continentur in evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi. Secundum affectum vero, continentur in evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax gratiae spiritus sancti, mundus enim, idest amatores mundi, non potest capere spiritum sanctum, ut habetur Ioan. XIV."

[358]Cfr.F. A. LONGHERY, *The Eucharist the end of all the sacrements according to s. Thomas and his contemporaries*, pro manuscripto, Fribourg, 1972, 180 ss..

[359] Cfr.ibid. soprattutto pag. 232 ss e pagg.236 ss.

[360] Cfr.*Super Sent.,*IV d.5 q.1 a.2 in c.

[361] Cfr.*De Ver.,*q. 27 a.3 ad 9m.

[362] Cfr.F. A. LONGHERY, *The Eucharist the end of all the sacrements according to s. Thomas and his contemporaries*, pro manuscripto, Fribourg, 1972, 192-193.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

realmente passato da una concezione "remediale" dell'effetto dei Sacramenti (Sacramenti come rimedio al peccato)[363] ad una concezione "cultico-remediale" [364] (i Sacramenti ci immettono prima di tutto nel culto vero e santo di Dio e inoltre sono rimedio al peccato) per incorporazione a Cristo [365]; questa ultima concezione, secondo Longhery[366] mette fortemente in evidenza che i Sacramenti non solo liberano dal peccato ma inseriscono nella vita di Cristo, fanno partecipare alla sua vita che è una continua Liturgia di lode a Dio. Notiamo a questo riguardo che nella *Summa Theologiae* s. Tommaso dice che i Sacramenti realizzano un perfezionamento in noi proprio riguardo al culto divino[367] in questo senso si potrebbe pensare che veramente il s. Dottore abbia affermato con chiarezza che i Sacramenti hanno una causalità perfettiva alla grazia; ma il culto divino nella dottrina tomista è più direttamente collegato al carattere che i Sacramenti imprimono nell'anima[368] il carattere perfeziona la potenza naturale dell'anima, configurando l'uomo a Cristo mentre la grazia perfeziona l'essenza dell'anima stessa[369], perciò il fatto che s. Tommaso affermi che i Sacramenti perfezionano in relazione al culto divino non ci permette di affermare con sicurezza che s. Tommaso, nella *Summa*

---

[363] Cfr.*Super Sent.,*IV d.7 q.2 a.2 qc.2 ad 2m.

[364] Cfr.*S. Th.,* III q. 65 a.1.

[365] Cfr.ibid. q. 62 a.1 e a.2 .

[366] Cfr.F. A. LONGHERY, *The Eucharist the end of all the sacrements according to s. Thomas and his contemporaries*, pro manuscripto, Fribourg, 1972, 201 ss.

[367]Cfr.*S.Th.,*III q. 63 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, sacramenta novae legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata; et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianae vitae."

[368]Cfr.*S.Th.,*III q. 63 a.3 ad 2m "Ad secundum dicendum quod character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris, et est sacramentum respectu ultimi effectus. Et ideo dupliciter potest aliquid characteri attribui. Uno modo, secundum rationem sacramenti. Et hoc modo est signum invisibilis gratiae, quae in sacramento confertur. Alio modo, secundum characteris rationem. Et hoc modo signum est configurativum alicui principali, apud quem residet auctoritas eius ad quod aliquis deputatur, sicut milites, qui deputantur ad pugnam, insigniuntur signo ducis, quo quodammodo ei configurantur. Et hoc modo illi qui deputantur ad cultum christianum, cuius auctor est Christus, characterem accipiunt quo Christo configurantur. Unde proprie est character Christi."

[369] Cfr.ibid. a. 4 ad 2m"Ad secundum dicendum quod essentia animae est subiectum potentiae naturalis, quae ex principiis essentiae procedit. Talis autem potentia non est character, sed est quaedam spiritualis potentia ab extrinseco adveniens. Unde, sicut essentia animae, per quam est naturalis vita hominis, perficitur per gratiam, qua anima spiritualiter vivit; ita potentia naturalis animae perficitur per spiritualem potentiam, quae est character."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Theologiae, abbia abbandonato la dottrina che lui stesso aveva presentato nel *Super Sententiis* e nella quale aveva indicato nei Sacramenti una duplice causalità: efficiente strumentale perfettiva in relazione all'impressione del carattere, efficiente strumentale dispositiva in relazione al conferimento della grazia.

2) Nei Sacramenti opera tutto il Mistero della Pasqua e non solo la Passione.

Ribadiamo che, secondo la dottrina tomista anche la Risurrezione e più in genere tutto il Mistero Pasquale opera a livello causale nei sacramenti.

Dice invero s. Tommaso riguardo al Battesimo:

> "Ad quartum dicendum, quod Glossa auctoritatem istam dupliciter exponit. Uno modo sic: si mortui non resurgunt, nec etiam Christus resurrexit, ut quid etiam baptizantur pro illis? Idest, pro peccatis, cum ipsa non dimittantur, si Christus non resurrexit: quia in Baptismo non solum Passio Christi, sed etiam resurrectio operatur, quae est nostrae spiritualis resurrectionis quodammodo causa."[370]

Vedete: nel Battesimo opera anche la Risurrezione di Cristo, la quale è la Causa della nostra risurrezione spirituale, vale a dire della nostra Risurrezione alla vita di grazia, è Causa della nostra giustificazione, come s. Tommaso afferma :

> "Ad quartum dicendum quod in iustificatione animarum duo concurrunt, scilicet remissio culpae, et novitas vitae per gratiam. Quantum ergo ad efficaciam, quae est per virtutem divinam, tam Passio Christi quam resurrectio est causa iustificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem, proprie Passio et mors Christi est causa remissionis culpae, per quam morimur peccato, resurrectio autem est causa novitatis vitae, quae est per gratiam sive iustitiam. Et ideo apostolus dicit, Rom. IV, quod traditus est, scilicet in mortem, propter delicta nostra, scilicet tollenda, et resurrexit propter iustificationem nostram. Sed Passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est."[371]

---

[370] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 45 q. 2 a. 3 qc. 1 ad 4.
[371] Cfr.*S.Th.,*III q. 56 a .2 ad 4m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

E tale Causalità della Risurrezione opera nei Sacramenti infatti:

> "… sacramenta ordinantur ad hominum iustificationem, secundum illud I Cor. VI, abluti estis, et iustificati estis. Sed iustificatio attribuitur resurrectioni, secundum illud Rom. IV, resurrexit propter iustificationem nostram.Ergo videtur quod sacramenta magis habeant virtutem a resurrectione Christi quam ab eius Passione."[372].

> "… iustificatio attribuitur resurrectioni ratione termini ad quem, qui est novitas vitae per gratiam.Attribuitur tamen Passioni ratione termini a quo, scilicet quantum ad dimissionem culpae." [373]

Dunque la Passione opera nella nostra giustificazione come termine da cui tale giustificazione inizia, ossia opera per liberarci dalla colpa, ma la Risurrezione opera come termine cui tale giustificazione è ordinata, termine che è la novità di vita nella grazia.

In modo eminente la causalità del Mistero Pasquale si attua nell'Eucaristia perché, come visto nelle altre opere di s. Tommaso, essa è Sacramento sommo e in essa si attua una santificazione universale. Vedremo più avanti che tutta la vita di Cristo opera nei Sacramenti e soprattutto nell'Eucaristia, e in particolare vedremo che in quest'ultimo Sacramento opera Cristo glorioso, seduto alla destra del Padre; nelle prossime pagine invece approfondiremo la dottrina tomista della *Summa Theologiae* inerente l'eccellenza dell'Eucaristia.

3) L'Eucaristia è il Sacramento più perfetto[374].

[372] Cfr.*S.Th.,*II q. 62 a. 5 arg. 3m.

[373] Cfr.*S.Th.,* II q. 62 a. 5 ad 3m.

[374] Sul tema dell'Eucaristia come sacramento nella dottrina tomista e in particolare nella *Summa Theologiae* si possono consultare utilmente queste opere:
R. CUESTA, *Cristo Sacramento fontal segun santo Tomás*, Valencia 1971; id., "Misterios redentores y sacramentos", *Escritos del Vedat* 3 (1973), 281-298; B.D. DE LA SOUJEOLE, "La présence dans les saints mystères. Réflexions à propos du présentChristologique de l'Eucharistie", *Revue Thomiste* 104 (2004), 395-419; J. W. KINN, *The preeminence of the Eucharist among the sacraments according to Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas,* S. Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Illinois, 1960; G. KLODNICKI, "De necessitate Eucharistiae ad salutem", *Divus Thomas* (Freiburg) n.7 (1920),57-70; F. A. LONGHERY, *The Eucharist the end of all the sacrements according to s. Thomas and his contemporaries*, pro manuscripto, Fribourg, 1972; F., MARINELLI, *L'Eucaristia, presenza del Risorto.,* EDB, Bologna 1995;

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

a) Eccellenza dell'Eucaristia per il contenuto di essa, per l'ordine di tutti gli altri Sacramenti ad essa e per il compimento di tutti gli altri Sacramenti in essa.

Nella *Summa Theologiae* il Dottore Angelico si domanda se l'Eucaristia sia il massimo dei sacramenti, e risponde che veramente essa è il più importante tra tutti i sacramenti:

> 1)anzitutto per il fatto che contiene Cristo sostanzialmente, a differenza degli altri che contengono semplicemente una virtù strumentale partecipata da Cristo;

---

id., *Dimensioni del Mistero Pasquale,* Pro Sanctitate, Roma 1970; id., "Eucaristia e remissione dei peccati", Euntes Docete, 23 (1970), 458-492; id., *Segno e realtà. Studi di sacramentaria tomista*, Roma 1977; id. , *L'Eucaristia fa la Chiesa,* Bergamo 1976; A. PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico*, LEV, Vaticano, 1996; E. SAURAS, *El Cuerpo Mistico de Cristo,* Madrid 1952; id. , "¿En que sentido depende de la Eucaristía la eficacia de los demás sacramentos?", *Revista Española de Teologìa*, 7 (1947), 303 ss; id., "Introducción a la cuestión 73", in *Suma Teológica de s. Tomás de Aquino*, Editorial Catolica, BAC, Madrid 1957, v. XIII, 451-465; id., "Introducción a la cuestión 79", in *Suma Teológica de s. Tomás de Aquino*, Editorial Catolica, Madrid 1957, v. XIII, pp. 668-689; id, "Los motivos de la presencia real", *Ciencia Tomista* (1968), 141-183; id., "Lo general y lo especifico en la gracia de la Eucaristía", *Teologìa Espiritual* 1 (1957), 189-222; id. , "La Eucaristía y el misterio de la comunidad litúrgica", *Teologìa Espiritual* 2 (1958), pp.359-394; id. , "La Misa, vinculo de unidad", *Teologìa Espiritual* 5 (1961), 367-396; id, "Vida cristiana de la Iglesia. Misterio pascual y sacramentos", *Teologìa Espiritual* 11 (1967), 183-216; E. SPRINGER, "De SS.mae Eucharistiae virtute atque necessitate", *Gregorianum* IX (1928), 119-139. 609ss.; F., CANALS VIDAL, "La doctrina eucarística de Santo Tomás de Aquino". *e-aquinas* 1/9 (2003) 18-24; K.O., CHARAMSA, "*Ecclesia de Eucharistia vivit*. Introduzione alla riflessione tomista sull'Enciclica di Giovanni Paolo II". *Doctor Angelicus* 3 (2003) 5-28; CHARAMSA, K. O., "Il cantore del Sacramento dell'Altare. San Tommaso sull'Eucaristia" in G. Borgonovo; K. O. Charamsa (eds.), *Eucaristia e libertà. Percorsi di formazione sacerdotale*, t. 2 (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006) 114-129; GALMÉS, L., "Ensayo de aproximación a la doctrina de Sto. Tomás de Aquino sobre la Eucaristía y su proyección espiritual". *e-aquinas* 3/7 (2005) 2-10; R. TREMBLAY, "L'Eucharistie et le fondement christologique de la morale chrétienne"*, Studia Moralia* 33 (1995), 57-85.; A. VONIER, *A key to the doctrine of the Eucharist,* London, 1952; P. RODRÍGUEZ, «Lo sagrado y el misterio eucarístico según Santo Tomás». *Doctor Communis. Nova Series* (2006): «Il sacro. Fenomenologia, filosofia, teologia, mistica e cultura del sacro. Atti della V Sessione Plenaria, 24-26 giugno 2005», Città del Vaticano, 154-171; D., BERGER, *Thomas d'Aquin et la liturgie,* 2eme édition revue et augmentée, Centre International d'Études Liturgiques, Paris 2003; G., EMERY, "Le fruit ecclésial de l' Eucharistie chez S. Thomas d'Aquin", *Nova et Vetera* 77 (1997), 25-40; F., QUOEX, "Tomas d'Aquin, mystagogue: l' *Expositio missae* de la Somme de Theologie (III, q. 83 a.4-5)", *Revue Thomiste*, 2005,179-227. 443-473.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

2)poi per il fatto che tutti i Sacramenti appaiono ordinati all'Eucaristia come al loro fine;

3)infine per il fatto che praticamente tutti i Sacramenti si compiono, si consumano nella celebrazione della Eucaristia[375].

Esaminiamo ciascuno di questi aspetti.

1) Dice s. Tommaso riguardo al primo aspetto:

> "Simpliciter loquendo, sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta. [...] Primo quidem, ex eo quod in eo continetur ipse Christus substantialiter, in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo, ut ex supra dictis patet. Semper autem quod est per essentiam, potius est eo quod est per participationem." [376]

L'Eucaristia è il principale Sacramento per il fatto che contiene lo stesso

[375]Cfr.*S.Th.,* III q.65 a.3 in c " Respondeo dicendum quod, simpliciter loquendo, sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, ex eo quod in eo continetur ipse Christus substantialiter, in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo, ut ex supra dictis patet. Semper autem quod est per essentiam, potius est eo quod est per participationem. Secundo hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem, nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim quod sacramentum ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem. Sacramentum vero Baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem. In quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento. Per poenitentiam etiam et extremam unctionem praeparatur homo ad digne sumendum corpus Christi. Matrimonium autem saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat coniunctionem Christi et Ecclesiae, cuius unitas per sacramentum Eucharistiae figuratur, unde et apostolus dicit, Ephes. V, sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. Tertio hoc apparet ex ritu sacramentorum. Nam fere omnia sacramenta in Eucharistia consummantur, ut dicit Dionysius, III cap. Eccles. Hier., sicut patet quod ordinati communicant, et etiam baptizati si sint adulti. Aliorum autem sacramentorum comparatio ad invicem potest esse multipliciter. Nam in via necessitatis, Baptismus est potissimum sacramentorum; in via autem perfectionis, sacramentum ordinis; medio autem modo se habet sacramentum confirmationis. Sacramentum vero poenitentiae et extremae unctionis sunt inferioris gradus a praedictis sacramentis, quia, sicut dictum est, ordinantur ad vitam Christianam non per se, sed quasi per accidens, scilicet in remedium supervenientis defectus. Inter quae tamen extrema unctio comparatur ad poenitentiam sicut confirmatio ad baptismum, ita scilicet quod poenitentia est maioris necessitatis, sed extrema unctio est maioris perfectionis."

[376]Cfr.*S.Th.,* III q.65 a.3 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Cristo (con tutte le sue perfezioni soprannaturali) sostanzialmente, vale a dire al modo in cui la sostanza è in una cosa: tutta nel tutto e tutta in ogni parte; gli altri sacramenti, invece, contengono una virtù (vale a dire una forza, una potenza) strumentale partecipata da Cristo. Possiamo dire, quindi, che l'Eucaristia contiene Cristo per essenza, mentre gli altri Sacramenti lo contengono solo per partecipazione; e poiché ciò che è per essenza è sempre migliore rispetto a ciò che è per partecipazione è evidente che l'Eucaristia è il sommo tra i sacramenti, è il Sacramento principale da cui, in certo modo, tutti gli altri Sacramenti e i loro effetti scaturiscono, infatti "tutto ciò che è per partecipazione è causato da ciò che è per essenza"[377] e "ciò che è per un'altra realtà si riconduce a ciò che è per sé stesso, come a causa prima"[378].

2) Afferma s. Tommaso riguardo al secondo aspetto:

> " Secundo hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem, nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim quod sacramentum ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem. Sacramentum vero Baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem. In quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento. Per poenitentiam etiam et extremam unctionem praeparatur homo ad digne sumendum corpus Christi. Matrimonium autem saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat coniunctionem Christi et ecclesiae, cuius unitas per sacramentum Eucharistiae figuratur, unde et apostolus dicit, Ephes. V, sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia." [379].

L'Eucaristia è altresì il Sacramento principale per il fatto che tutti gli altri Sacramenti sono ordinati ad essa come al loro fine: il Sacramento dell'Ordine è ordinato, in particolare, alla consacrazione dell'Eucaristia; il Battesimo, la Confermazione, l'Unzione degli infermi e la Penitenza sono ordinati alla manducazione dell'Eucaristia; il matrimonio per il suo significato è ordinato all'Eucaristia, significa invero la congiunzione di Cristo e della Chiesa, l'unità della quale è figurata per il Sacramento dell'Eucaristia. Se dunque tutti gli altri Sacramenti sono ordinati all'Eucaristia come al loro fine e compimento, vale a dire come alla perfezione cui essi tendono, vuol dire che l'Eucaristia e i suoi effetti sono

[377] *Cfr.S.Th.,* I q.61 a.1 in c. "Omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne".
[378] Cfr *De en.,* c.5.
[379] Cfr.*S.Th.,* III q.65 a.3 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

maggiormente perfetti rispetto agli altri Sacramenti e ai loro effetti, dunque l'Eucaristia è il Sacramento principale, è il Fine ma altresì, come visto, è anche la Causa degli altri sacramenti,in certo modo, è il Sacramento per eccellenza, è l'analogato principale fra i sacramenti.

3)La terza ragione della preminenza dell'Eucaristia tra i vari Sacramenti è indicata in questa affermazione del Dottore Angelico:

> "Tertio hoc apparet ex ritu sacramentorum. Nam fere omnia sacramenta in Eucharistia consummantur, ut dicit Dionysius, III cap. Eccles. Hier., sicut patet quod ordinati communicant, et etiam baptizati si sint adulti"[380].

Anche dal rito dei Sacramenti appare l'eccellenza e la preminenza del SS.mo Sacramento per il fatto che quasi tutti i Sacramenti si consumano, si compiono, nella Eucaristia, come si può ben vedere dal fatto che gli ordinati, i battezzati adulti, i cresimati (aggiungiamo noi) e gli sposati, nonché coloro che ricevono il Sacramento dell'unzione degli infermi, ricevono pure, normalmente nella stessa cerimonia, l'Eucaristia.

Nelle risposte che dà agli argomenti il s. Dottore ribadisce la dottrina dell'Eucaristia come fine e compimento di tutti i Sacramenti affermando che tutto il bene comune spirituale della Chiesa, che è Cristo, è contenuto sostanzialmente in questo sacramento[381], e si noti bene che è così contenuto per potersi partecipare a noi, perciò, appunto per la somma elevatezza di questo Sacramento e del Dono che ci elargisce, come s. Tommaso afferma nella seconda risposta che dà alle obiezioni: per l'Eucaristia l'uomo non è deputato ad alcun incarico essendo piuttosto questo Sacramento il fine cui sono ordinati tutti altri gli incarichi[382]. Quindi, sebbene la Confermazione conferisca al cristiano una speciale grazia di testimonianza di Cristo nel mondo, sebbene l'ordine, nei suoi vari gradi (diaconale, sacerdotale, episcopale) conferisca uno speciale incarico in mezzo al popolo di Dio come

---

[380]Cfr.*S.Th.,* III q.65 a.3 in c.

[381]Cfr.*S.Th.,*III q.65 a.3 ad 1m :"Ad primum ergo dicendum quod matrimonium ordinatur ad bonum commune corporaliter. Sed bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento".

[382] Ibid. ad 2m : "Ad secundum dicendum quod per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia, quod pertinet ad officium principis. Et ideo tradere huiusmodi sacramenta pertinet ad solum episcopum, qui est quasi princeps in Ecclesia. Per sacramentum vero Eucharistiae non deputatur homo ad aliquod officium, sed magis hoc sacramentum est finis omnium officiorum, ut dictum est".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

servitore o come sacerdote ministeriale, occorre avere ben chiaro che il fine cui sono ordinati tutti questi incarichi è l'Eucaristia in quanto Sacramento che è insieme Sacrificio, in cui si offre e viene donato a noi Cristo Dio-uomo; tutti gli incarichi ecclesiastici sono ordinati alla celebrazione e finalmente alla manducazione della Eucaristia cioè, diciamo noi, sono ordinati a unirsi a Cristo e al suo Sacrificio per godere di una beatitudine imperfetta, quaggiù, per grazia, e di una beatitudine perfetta, in Cielo, per la gloria.

b) Eccellenza dell'Eucaristia in quanto Sacramento che realizza la piena nostra congiunzione con Cristo.

Ancora sulla grandezza ed eccellenza del Sacramento Eucaristico è di particolare importanza, sempre nella III parte della *Summa Theologiae*, l'articolo 4 della q. 73; in esso il s. Dottore afferma (data l'importanza del testo offriamo in nota una nostra traduzione) :

> "Respondeo dicendum quod hoc sacramentum habet triplicem significationem. Unam quidem respectu praeteriti, inquantum scilicet est commemorativum dominicae Passionis, quae fuit verum sacrificium, ut supra dictum est. Et secundum hoc nominatur sacrificium. Aliam autem significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, cui homines congregantur per hoc sacramentum. Et secundum hoc nominatur communio vel synaxis, dicit enim Damascenus, IV libro, quod dicitur communio, quia communicamus per ipsam Christo; et quia participamus eius carne et deitate; et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam. Tertiam significationem habet respectu futuri, inquantum scilicet hoc sacramentum est praefigurativum fruitionis Dei, quae erit in patria. Et secundum hoc dicitur viaticum, quia hoc praebet nobis viam illuc perveniendi. Et secundum hoc etiam dicitur Eucharistia, idest bona gratia, quia gratia Dei est vita aeterna, ut dicitur Rom. VI; vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratia. Dicitur etiam in graeco metalepsis, idest assumptio, quia, ut Damascenus dicit, "per hoc Filii deitatem assumimus".[383]

[383]Cfr.*S.Th.,*III q.73 a.4 in c. Traduciamo questo testo, data la sua importanza ".. questo sacramento ha una triplice significazione: una rispetto al passato perchéè commemorativo della Passione del Signore, che fu un vero sacrificio, come sopra si è detto. Un'altra significazione ha rispetto alla realtà presente ossia l'unità ecclesiastica, nella quale gli uomini sono riuniti per questo sacramento. E secondo questa significazione il sacramento è chiamato comunione o sinassi, infatti dice s. Giovanni Damasceno che "è chiamato comunione perché comunichiamo per essa a Cristo; perché partecipiamo della sua Carne e

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Indubbiamente ci troviamo, in questo testo, su una delle vette della teologia eucaristica di s. Tommaso; con poche parole egli delinea qui gli effetti piu` alti che si realizzano attraverso il Mistero eucaristico, ossia : la nostra comunione con Cristo, la nostra partecipazione alla sua carne e alla sua Divinità, l'unione delle membra del Corpo Mistico, il raggiungimento della gloria eterna, la nostra assunzione della Divinità del Figlio. Esaminiamo meglio le affermazioni del s. Dottore.

Egli dice che l'Eucaristia significa tre realtà:

1) riguardo al passato essa significa la Passione, infatti è Sacramento commemorativo della Passione del Signore che fu un vero Sacrificio e secondo questo è detta Sacrificio;

2) riguardo alla realtà presente, tale Sacramento significa l'unità ecclesiastica, nella quale gli uomini sono riuniti attraverso questo esso, e secondo questa significazione tale Sacramento è detto comunione o sinassi, secondo le affermazioni del Damasceno, il quale spiega che comunione si riferisce al fatto che per essa comunichiamo a Cristo e partecipiamo della sua carne e della sua Divinità, nonché comunichiamo e veniamo uniti tra noi;

3) riguardo al futuro questo Sacramento significa e prefigura la fruizione di Dio che avremo in Cielo e secondo ciò è detto: viatico, perché ci offre la via per giungere là, ed Eucaristia, vale a dire buona grazia, perché la grazia di Dio è la vita eterna e anche perché contiene Cristo che è pieno di grazia; l' Eucaristia è detta anche assunzione perché per essa assumiamo la Divinità del Figlio di Dio, ossia di Cristo.

Di particolare interesse per noi è approfondire anzitutto la seconda significazione; riunendo insieme le affermazioni che s. Tommaso fa su questo aspetto possiamo affermare che attraverso la comunione eucaristica noi comunichiamo a Cristo, diveniamo con Lui una sola cosa, una sola *Persona Mystica*[384], vale a dire che la Persona di Cristo diventa, in certo

Divinità, e perché comunichiamo e siamo uniti tra noi per essa" . Il terzo significato di questo sacramento è relativo al futuro, in quanto è prefigurativo della fruizione di Dio che è propria della vita celeste. E secondo questa ultima significazione è detto viatico perché ci appresta la Via per giungere al Cielo. E secondo ciò è anche detto Eucaristia, cioe buona grazia, perché la grazia di Dio è la vita eterna, come si dice in Rom. 6; anche perché contiene realmente Cristo Gesu` che è pieno di grazia. È detto inoltre metalepsis, cioè assunzione, perché, come dice il Damasceno " per questo sacramento assumiamo la divinità del Figlio"

[384]Cfr.*S.Th.,* III q. 48 a.2 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Inquantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

modo, la nostra Persona in quanto formiamo con Lui una Unione soprannaturale che ci rende sue membra e per cui Egli opera attraverso noi e opera per noi; le membra di un solo corpo sono, infatti, membra di una sola persona, la persona agisce attraverso le sue membra e l'opera di uno dei membri va a vantaggio (o a danno) degli altri[385]. S. Tommaso dice che tutta la vita soprannaturale ci viene donata da Cristo come un influsso che sgorga da Lui [386] e giunge a noi; appunto l'Eucaristia appare, nella teologia tomista, il Sacramento eminente che realizza questa congiunzione nostra all' influsso soprannaturale del Capo della Chiesa e quindi realizza la nostra partecipazione, come dice il testo, alla carne e alla Divinità di Cristo, ossia

---

potest, ut infra patebit.Non autem est similis ratio de confessione et contritione, quia satisfactio consistit in actu exteriori, ad quem assumi possunt instrumenta; inter quae computantur etiam amici." *De Ver.,*q.29 a.7 ad 11m "Ad undecimum dicendum, quod Christus et membra eius sunt una persona mystica, unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum.Et sic, cum propter opera Christi aliquid nobis a Deo datur, non fit contra id quod dicitur in Ps. Lxi, 13: tu reddes unicuique iuxta opera sua. Et tamen ita merita Christi nobis prosunt, ut in nobis per sacramenta gratiam causent, per quam ad opera meritoria incitamur."

[385] Cfr.su questo tema anche M. MORARD, "Les expressions «còrpus mysticum» et « persona mystica» dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste* 95 (1995), 653-664.

[386]Cfr.Cfr.*S.Th.,* III q. 8 tutta la questione ma in particolare a.1 in c. " Respondeo dicendum quod, sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut apostolus docet, Rom. XII et I Cor. XII; ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem.Ordinem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori. Et inde est quod omne principium consuevit vocari caput, secundum illud Ierem. II, ad omne caput viae posuisti lupanar tibi. Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in ceteris membris sit solus tactus.Et inde est quod dicitur Isaiae IX, senex et honorabilis ipse est caput. Virtutem vero, quia virtus et motus ceterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus, est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem. Unde et rector dicitur caput populi, secundum illud I Reg. XV, cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es. Haec autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim, secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior et prior est, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom. VIII, quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Secundo vero, perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Ioan. I, vidimus eum plenum gratiae et veritatis, ut supra ostensum est. Tertio, virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae, secundum illud Ioan. I, de plenitudine eius omnes accepimus. Et sic patet quod convenienter dicitur Christus caput Ecclesiae."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

alle perfezioni che la sua Divinità ci comunica attraverso lo strumento del suo Corpo sostanzialmente presente nell'Eucaristia.

c) Eccellenza dell'Eucaristia in quanto Sacramento perfetto della Passione che ha per effetto la Chiesa.

Come dice s. Tommaso scoprendoci una ulteriore nota di eccellenza di questo Sacramento, proprio nell'art. successivo a quello che poco fa abbiamo esaminato:

> "Ad secundum dicendum quod Eucharistia est sacramentum perfectum dominicae Passionis, tanquam continens ipsum Christum passum. Et ideo non potuit institui ante incarnationem, sed tunc habebant locum sacramenta quae erant tantum praefigurativa dominicae Passionis."[387]

L'Eucaristia, proprio per il fatto che contiene sostanzialmente Cristo Signore che ha patito[388] sulla Croce, è Sacramento perfetto della Passione. Attraverso l'Eucaristia, sommo Sacramento, noi ci uniamo a Cristo che ha patito[389] per noi e comunichiamo in pienezza ai frutti della sua opera sacrificale redentrice realizzatasi, più generalmente, con la sua Pasqua. Appunto in quanto Sacramento perfetto della Passione e più generalmente della Pasqua di Cristo, la quale è Causa universale della grazia, l'Eucaristia è un Sacramento che ha effetto non solo su chi lo riceve sacramentalmente (come gli altri sacramenti) ma su tutta la Chiesa, come emerge chiaramente da questo testo:

> " […]Omnes autem hi errores, et similes, excluduntur per hoc quod Christus hoc sacramentum sub specie panis et vini instituit, sicut patet Matth. XXVI.

[387]Cfr.*S.Th.,* III q. 73 a.5 ad 2m.

[388]Cfr.*S.Th.,* III q. 73 a.3 ad 3m "Ad tertium dicendum quod Baptismus est sacramentum mortis et Passionis Christi prout homo regeneratur in Christo virtute Passionis eius. Sed Eucharistia est sacramentum Passionis Christi prout homo perficitur in unione ad Christum passum.Unde, sicut Baptismus dicitur sacramentum fidei, quae est fundamentum spiritualis vitae; ita Eucharistia dicitur sacramentum caritatis, quae est vinculum perfectionis, ut dicitur Coloss. III."

[389]Cfr.*S.Th.,* III q. 73 a.3 ad 3m "Ad tertium dicendum quod Baptismus est sacramentum mortis et Passionis Christi prout homo regeneratur in Christo virtute Passionis eius. Sed Eucharistia est sacramentum Passionis Christi prout homo perficitur in unione ad Christum passum.Unde, sicut Baptismus dicitur sacramentum fidei, quae est fundamentum spiritualis vitae; ita Eucharistia dicitur sacramentum caritatis, quae est vinculum perfectionis, ut dicitur Coloss. III."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

> Unde panis et vinum sunt materia conveniens huius sacramenti. Et hoc rationabiliter. Primo quidem, quantum ad usum huius sacramenti, qui est manducatio. Sicut enim aqua assumitur in sacramento Baptismi ad usum spiritualis ablutionis quia corporalis ablutio communiter fit in aqua, ita panis et vinum, quibus communius homines reficiuntur, assumuntur in hoc sacramento ad usum spiritualis manducationis. Secundo, quantum ad Passionem Christi, in qua sanguis a corpore est separatus. Et ideo in hoc sacramento, quod est memoriale dominicae Passionis, seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis. Tertio, quantum ad effectum consideratum in unoquoque sumentium. Quia, ut Ambrosius dicit, super epistolam ad Corinthios, hoc sacramentum valet ad tuitionem corporis et animae, et ideo caro Christi sub specie panis pro salute corporis, sanguis vero sub specie vini pro salute animae offertur, sicut dicitur Levit. XVII, quod animalis anima in sanguine est. Quarto, quantum ad effectum respectu totius ecclesiae, quae constituitur ex diversis fidelibus, sicut panis conficitur ex diversis granis, et vinum fluit ex diversis uvis, ut dicit Glossa super illud I Cor. X, multi unum corpus sumus, et cetera."[390]

Diversamente dagli altri Sacramenti la *res tantum* di questo Sacramento, ossia l'effetto di esso, si estende, in certo modo, a tutta la Chiesa, come s. Tommaso aveva già detto[391] e come egli stesso conferma indirettamente anche in un altro testo che vedremo qui di seguito: in esso il s. Dottore pone, negli argomenti dell'articolo, una illazione[392] cui risponde con le parole seguenti:

> "Ad secundum dicendum quod aqua Baptismi non causat aliquem spiritualem effectum propter ipsam aquam, sed propter virtutem Spiritus Sancti in aqua existentem, unde Chrysostomus dicit, super illud Ioan. V, Angelus Domini secundum tempus etc., in baptizatis non simpliciter aqua operatur, sed, cum Spiritus Sancti susceperit gratiam, tunc omnia solvit peccata.Sicut autem se habet virtus Spiritus Sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad species panis et vini. Unde species panis et vini non efficiunt aliquid nisi virtute corporis Christi veri."[393]

---

[390] Cfr.*S.Th.,* III[a] q. 74 a. 1 in co.

[391] *Super Sent.,* IV d. 9 q. 1 a. 3 qc. 1 in c.

[392]Cfr.*S.Th.,* III, q. 73 a. 1 arg. 2m. "Sed species panis et vini, quae subiiciuntur sensui in hoc sacramento, non efficiunt neque ipsum corpus Christi verum, quod est res et sacramentum, neque corpus mysticum, quod est res tantum in Eucharistia. Ergo videtur quod Eucharistia non sit sacramentum novae legis."

[393] Cfr.*S.Th.,* III, q. 73 a. 1 ad 2m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

S. Tommaso, come visto in precedenza[394], dà per certo che l'Eucaristia fa Cristo (vale a dire lo rende presente tra noi sacramentalmente) e la Chiesa. Nel testo della *Summa Theologiae* che abbiamo ora presentato il s. Dottore conferma implicitamente questa verità spiegando, in particolare, che la Chiesa è opera del Corpo vero di Cristo, cioè di Cristo stesso. Più precisamente: Cristo rende presente sé stesso sostanzialmente attraverso il Mistero Eucaristico per unire a sé e santificare gli uomini nella Chiesa. L'effetto dell'Eucaristia è la Chiesa[395], la *res tantum* dell'Eucaristia, infatti, è precisamente l'effetto del Sacramento come afferma lo stesso s. Dottore[396], e appunto la Chiesa, come dice s. Tommaso è la *res tantum* = effetto dell'Eucaristia.

Appunto perché l'Eucaristia fa la Chiesa è necessario, come afferma s. Tommaso[397], ricevere almeno spiritualmente l'Eucaristia, perché si entra veramente nella s. Chiesa, nella quale solo c'è salvezza, unicamente ricevendo almeno spiritualmente l'Eucaristia.

B) La presenza sostanziale di Cristo nel Sacramento Eucaristico nella dottrina della Summa Theologiae

1) Cristo glorioso si rende presente nel Sacramento relazionando a sé le specie in modo simile a come la sostanza si relaziona alle

---

394 *Super Sent.,*IV d. 12 q.1 a.3 in c.

395 Sul tema della dottrina di s. Tommaso sulla Chiesa si può utilmente consultare, tra gli altri testi, Y. CONGAR, *"*Vision de l'Eglise chez Thomas d'Aquin", *Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques* 62 (1978), 523-541; id. "La personne "Eglise"", *Revue Thomiste* 71 (1971), 613-640; W.SWIERZAWSKI,"Christ and the Church: una Persona Mystica in the Pauline Commentaries of St. Thomas Aquinas"*,* in A. Piolanti, S*. Tommaso Teologo*, LEV, Città del Vaticano 1995, 239-250.

396Cfr.*S.Th.,* III q. 73 a.6 " Respondeo dicendum quod in hoc sacramento tria considerare possumus, scilicet id quod est sacramentum tantum, scilicet panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et id quod est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti. Quantum igitur ad id quod est sacramentum tantum potissima figura fuit huius sacramenti oblatio Melchisedech, qui obtulit panem et vinum. Quantum autem ad ipsum Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figurae eius fuerunt omnia sacrificia veteris testamenti; et praecipue sacrificium expiationis, quod erat solemnissimum. Quantum autem ad effectum, fuit praecipua eius figura manna, quod habebat in se omnis saporis suavitatem, ut dicitur Sap. XVI, sicut et gratia huius sacramenti quantum ad omnia reficit mentem."

397Cfr.*S.Th.,* III q. 73 a.3; q. 79 a. 1. Su questo argomento c'è più avanti un approfondimento.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

specie.

S. Tommaso da vero Dottore cattolico ed eucaristico afferma con grande vigore e sapienza che Cristo glorioso si rende presente nel Sacramento in particolare, per l'argomento di studio di queste pagine, nelle questioni 75-77 della terza parte della *Summa Theologiae*. Per il s. Dottore, e per tutti i cattolici, il pane e il vino dopo la conversione perdono la loro sostanza per diventare segni di Cristo Signore il quale trasforma in sé tale sostanza e si rende presente sotto tali segni, sotto tali specie, al modo della sostanza. Spiega s. Tommaso che attraverso la transustanziazione Cristo relaziona a sé il Sacramento[398], più precisamente Cristo relaziona a sé le specie del Sacramento e trasforma in sé la sostanza del pane e del vino, sicché Cristo è in tale Sacramento al modo della sostanza[399] mentre permangono le specie del pane e del vino. Le sostanze del pane e del vino non si annientano ma si trasformano, si convertono in Cristo [400].

Cristo glorioso, vale a dire Cristo come è oggi in Cielo[401], Cristo che

[398]Cfr.*S.Th.,* III q. 76 a.6 in c." Respondeo dicendum quod, cum aliquid est unum subiecto et multiplex secundum esse, nihil prohibet secundum aliquid moveri et secundum aliud immobile permanere, sicut corpori aliud est esse album, et aliud est esse magnum, unde potest moveri secundum albedinem, et permanere immobile secundum magnitudinem. Christo autem non est idem esse secundum se, et esse sub sacramento, quia per hoc ipsum quod dicimus ipsum esse sub sacramento, significatur quaedam habitudo eius ad hoc sacramentum. Secundum igitur hoc esse non movetur Christus per se secundum locum, sed solum per accidens. Quia Christus non est in hoc sacramento sicut in loco, sicut praedictum est, quod autem non est in loco, non movetur per se in loco, sed solum ad motum eius in quo est."

[399]Cfr.*S.Th.,* III q. 76 a. 4 in c. "Succedit enim substantia corporis Christi in hoc Sacramento substantiae panis. Unde, sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiae, ita nec substantia corporis Christi . Non tamen substantia corporis Christi est subiectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis. Et ideo panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum mediantibus propriis dimensionibus. Substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriae corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia. Quod est contra rationem corporis locati. Unde nullo modo corpus Christi est in hoc Sacramento localiter."

[400]*S.Th.,*IIIª q. 75 a. 3 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod substantia panis vel vini, facta consecratione, neque sub speciebus sacramenti manet, neque alibi. Non tamen sequitur quod annihiletur, convertitur enim in corpus Christi. Sicut non sequitur, si aer ex quo generatus est ignis, non sit ibi vel alibi, quod sit annihilatus."

[401]*S.Th.,*III, q. 77 a. 1 in c. "Neque etiam in forma substantiali, quae non manet; et, si remaneret, subiectum esse non posset, ut patet per Boetium, in libro de Trin. Manifestum

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

ha patito ed ora è impassibile[402]è contenuto sotto le specie del Sacramento con tutto sé stesso, con il suo Corpo, con tutte le parti di esso, con il suo Sangue, la sua Anima e la sua Divinità[403]; le specie del pane e del vino rimangono senza soggetto[404] ma si relazionano sostanzialmente a Cristo glorioso[405] vale a dire si relazionano a Lui in modo simile a come gli accidenti si relazionano alla sostanza[406]. Come la sostanza è nel tutto e in ogni parte, allo stesso modo Cristo con le sue dimensioni è in tutto il Sacramento e in ogni sua parte. Gesù, dice s. Tommaso, non è nel Sacramento come un corpo è in un luogo ma sostanzialmente ossia come la

est etiam quod huiusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subiecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quod corpus Christi, gloriosum et impassibile existens, alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates. Dicunt autem quidam quod sunt, sicut in subiecto, in aere circumstante."

[402]Cfr.*S.Th.,* III, q. 77 a. 1 in c. "[..]corpus Christi, gloriosum et impassibile existens, alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates."

Cfr.ibid. a. 7 in c. "Non autem potest dici quod ipsum corpus Christi verum frangatur Primo quidem, quia est incorruptibile et impassibile. Secundo, quia est totum sub qualibet parte, ut supra habitum est, quod est quidem contra rationem eius quod frangitur."

[403]Cfr.*S.Th.,*IIIª q. 76 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod omnino necesse est confiteri secundum fidem Catholicam quod totus Christus sit in hoc sacramento."

Ibid. IIIª q. 76 a. 1 ad 1 "[..]Et ideo in hoc sacramento necesse est esse divinitatem Christi concomitantem eius corpus. […] Et ideo in hoc sacramento corpus quidem Christi est ex vi sacramenti, anima autem ex reali concomitantia." Ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod ex vi sacramenti sub hoc sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi, idest ossa et nervi et alia huiusmodi."

[404]*S.Th.,*IIIª q. 77 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod accidentia panis et vini, quae sensu deprehenduntur in hoc sacramento remanere post consecrationem, non sunt sicut in subiecto in substantia panis et vini, quae non remanet, ut supra habitum est. Neque etiam in forma substantiali, quae non manet; et, si remaneret, subiectum esse non posset, ut patet per Boetium, in libro de Trin. Manifestum est etiam quod huiusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subiecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quod corpus Christi, gloriosum et impassibile existens, alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates. Dicunt autem quidam quod sunt, sicut in subiecto, in aere circumstante. Sed nec hoc esse potest. Primo quidem, quia aer non est huiusmodi accidentium susceptivus. Secundo, quia huiusmodi accidentia non sunt ubi est aer. Quinimmo ad motum harum specierum aer depellitur. Tertio, quia accidentia non transeunt de subiecto in subiectum, ut scilicet idem accidens numero quod primo fuit in uno subiecto, postmodum fiat in alio. Accidens enim numerum accipit a subiecto. Unde non potest esse quod, idem numero manens, sit quandoque in hoc, quandoque in alio subiecto. Quarto quia, cum aer non spolietur accidentibus propriis, simul haberet accidentia propria et aliena. Nec potest dici quod hoc fiat miraculose virtute consecrationis, quia verba consecrationis hoc non significant; quae

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

sostanza è in una realtà. Le sostanze del pane e del vino si relazionano ai luoghi attraverso le dimensioni proprie del pane e del vino; Cristo, in quanto presente nell'Eucaristia al modo della sostanza, si relaziona ai luoghi attraverso dimensioni aliene, vale a dire attraverso le dimensioni del pane e del vino e le sue dimensioni corporee si relazionano al luogo mediante la sostanza; perciò pur essendo Cristo nel Sacramento con tutta la sua corporeità e dunque con la sua altezza umana, tuttavia egli è tutto contenuto in ogni piccola ostia e anche in ogni frammento di essa giacché la sostanza è tutta nel tutto e in ogni parte.

> "Succedit enim substantia corporis Christi in hoc Sacramento substantiae panis. Unde, sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiae, ita nec substantia corporis Christi . Non tamen substantia corporis Christi est subiectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis. Et ideo panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum mediantibus propriis dimensionibus. Substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriae corporis

tamen non efficiunt nisi significatum. Et ideo relinquitur quod accidentia in hoc sacramento manent sine subiecto. Quod quidem virtute divina fieri potest. Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, potest Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare in esse accidens subtracta substantia, per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam, sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis; sicut corpus humanum formavit in utero virginis sine virili semine."

[405]Cfr.*S.Th.,* III, q. 76 a. 6 in c. "Respondeo dicendum quod, cum aliquid est unum subiecto et multiplex secundum esse, nihil prohibet secundum aliquid moveri et secundum aliud immobile permanere, sicut corpori aliud est esse album, et aliud est esse magnum, unde potest moveri secundum albedinem, et permanere immobile secundum magnitudinem. Christo autem non est idem esse secundum se, et esse sub sacramento, quia per hoc ipsum quod dicimus ipsum esse sub sacramento, significatur quaedam habitudo eius ad hoc sacramentum. Secundum igitur hoc esse non movetur Christus per se secundum locum, sed solum per accidens."

Cfr.*S.Th., III*, q. 76 a. 6 ad 3m "Ad tertium dicendum quod corpus Christi remanet in hoc sacramento non solum in crastinum, sed etiam in futurum, quousque species sacramentales manent. Quibus cessantibus, desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species. Per quem modum Deus desinit esse Dominus creaturae desinentis."

[406]Cfr.*S. Th.* III, q. 65 a. 3 in c. "… Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, ex eo quod in eo continetur ipse Christus substantialiter, in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo, ut ex supra dictis patet. Semper autem quod est per essentiam, potius est eo quod est per participationem."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Christi comparantur ad locum illum mediante substantia. Quod est contra rationem corporis locati. Unde nullo modo corpus Christi est in hoc Sacramento localiter."[407]

Le specie del pane e del vino permangono in essere miracolosamente, si noti bene, e questo miracolo si aggiunge ad altri due grandi miracoli che si compiono nel Mistero Eucaristico: la transustanziazione e la permanenza delle specie con le caratteristiche che avevano quando la sostanza che era sotto di esse era quella loro propria; proprio per questa permanenza delle caratteristiche indicate, le specie nutrono chi se ne ciba, come afferma s. Tommaso[408] .

2) Cristo Signore è Colui che realizza la conversione del pane e del vino nel suo Corpo e Sangue.

Tale conversione miracolosa del pane e del vino in Corpo e Sangue di Cristo è Cristo stesso a realizzarla attraverso il suo ministro, il ministro infatti opera in persona e virtù del Signore Gesù, come afferma s. Tommaso in vari testi:

"[…]Sed in hoc Sacramento consecratio materiae consistit in quadam miraculosa conversione substantiae, quae a solo Deo perfici potest. Unde minister in hoc Sacramento perficiendo non habet alium actum nisi prolationem verborum.Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma

[407] Cfr.*S.Th.,* III q. 76 a. 4 in c.

[408]Cfr.*S.Th.,* III q. 77 a. 6 in c. " Respondeo dicendum quod haec quaestio difficultatem non habet, praecedenti quaestione soluta.Ex hoc enim, ut dicitur in II de anima, cibus nutrit, quod convertitur in substantiam nutriti. Dictum est autem quod species sacramentales possunt converti in substantiam aliquam quae ex eis generatur. Per eandem autem rationem possunt converti in corpus humanum, per quam possunt converti in cineres vel in vermes. Et ideo manifestum est quod nutriunt.Quod autem quidam dicunt, quod non vere nutriunt, quasi in corpus humanum convertantur, sed reficiunt et confortant quadam sensuum immutatione, sicut homo confortatur ex odore cibi et inebriatur ex odore vini, ad sensum patet esse falsum. Talis enim refectio non diu sufficit homini, cuius corpus, propter continuam deperditionem, restauratione indiget. Et tamen homo diu sustentari posset, si hostias et vinum consecratum sumeret in magna quantitate.Similiter etiam non potest stare quod quidam dicunt, quod species sacramentales nutriunt per formam substantialem panis et vini, quae remanet.Tum quia non remanet, ut supra habitum est. Tum quia non est actus formae nutrire, sed magis materiae, quae accipit formam nutriti, recedente forma nutrimenti. Unde dicitur in II de anima, quod nutrimentum in principio est dissimile, in fine autem simile."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

huius Sacramenti differt a formis aliorum sacramentorum in duobus. Primo quidem, quia formae aliorum sacramentorum important usum materiae, puta baptizationem vel consignationem, sed forma huius Sacramenti importat solam consecrationem materiae, quae in transubstantiatione consistit; puta cum dicitur, hoc est corpus meum, vel, hic est calix sanguinis mei. Secundo, quia formae aliorum sacramentorum proferuntur ex persona ministri, sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur, ego te baptizo, vel, ego te confirmo; sive per modum imperantis, sicut in Sacramento ordinis dicitur, accipe potestatem, etc.; sive per modum deprecantis, sicut cum in Sacramento extremae unctionis dicitur, per istam unctionem et nostram intercessionem, etc.. Sed forma huius Sacramenti profertur ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione huius Sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi ."[409]

In questo Sacramento la consacrazione della materia consiste in una miracolosa conversione che è opera di Cristo attraverso il suo ministro. Più precisamente, come emerge chiaramente dalle parole della consacrazione dell'Eucaristia, la formula del Sacramento Eucaristico è proferita dalla persona di Cristo Dio-uomo che realizza la miracolosa conversione del pane e vino nel suo Corpo e Sangue attraverso il suo ministro. Negli altri Sacramenti, invece, come emerge dalle parole con cui essi vengono perfezionati, la formula stessa è proferita dalla persona del ministro: o per modo di colui di colui che compie l'atto (come accade nel Battesimo la cui formula inizia con le parole "Io ti battezzo.." o come accade nella Confessione la cui formula inizia con le parole "Io ti assolvo"), o per modo di colui che comanda (come nel caso del Sacramento dell'ordine) o per modo di colui per supplica (come nel Sacramento dell'Unzione degli Infermi).

Per tale specialissima azione diretta del Verbo Incarnato in tale Sacramento, s. Tommaso afferma che Cristo agisce nell'Eucaristia per la sua virtù e in sua persona:

"Ad tertium dicendum quod, per eandem rationem, etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet. Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia."[410]

[409] Cfr.*S.Th.,* III q. 78 a. 1 in c.
[410]Cfr.*S.Th.,* III q. 83 a. 1 ad 3m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Negli altri Sacramenti Cristo opera solo con la sua virtù[411], ma qui Egli agisce anche in persona perciò l'Eucaristia è Sacramento eccellente, è il Sacramento per eccellenza che realizza una santificazione eccellente che riguarda, come visto, la Chiesa intera. Nell'Eucaristia infatti non si ha, come negli altri Sacramenti, solo una applicazione *ad personam* dell'azione universale di Cristo ma si ha anche una azione di valore universale che appunto Cristo realizza personalmente[412].

C) La dottrina sulla necessità della Comunione eucaristica spirituale nella Summa Theologiae di s. Tommaso.

1) Il testo di Summa Theologiae III q. 73 a.3.

a) La salvezza giunge a noi attraverso l'Eucaristia

Siamo nella questione che apre il trattato sul Mistero Eucaristico nella *Summa Theologiae*, s. Tommaso si interroga, in questo articolo, sulla necessità dell'Eucaristia. Dopo aver proposto nel *sed contra* un testo presentato come appartenente a s. Agostino (invece è di s. Fulgenzio di Ruspe)[413] il s. Dottore Angelico afferma quanto segue:

> "Respondeo dicendum quod in hoc sacramento duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, et rem sacramenti. Dictum est autem quod res sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus, nulli enim patet aditus salutis extra ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arca noe, quae significat ecclesiam, ut habetur I Petr. III. Dictum est autem supra quod res alicuius sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti, ex

[411] S. Th. III q. 62 a.5 "…sacramenta ecclesiae specialiter habent virtutem ex Passione Christi .."

[412] *In Io* c. 6 l. 6 "Auctor huius sacramenti Christus est: nam licet sacerdos consecret, tamen ipse Christus dat virtutem sacramento, quia etiam ipse sacerdos consecrat in persona Christi. Unde in aliis sacramentis utitur sacerdos verbis suis, seu ecclesiae, sed in isto utitur verbis Christi: quia sicut Christus corpus suum propria voluntate dedit in mortem, ita sua virtute dat se in cibum; Matth. XXVI, 26: accipiens panem, benedixit, ac fregit deditque discipulis suis, et ait: accipite et comedite: hoc est corpus meum. Et ideo dicit quem ego dabo: et dicit dabo, quia nondum institutum erat hoc sacramentum."

[413] *S. Th* III q.73 a. 3 s.c." Sed contra est quod scribit Augustinus Bonifacio, contra Pelagianos nec id cogitetis, parvulos vitam habere non posse, qui sunt expertes corporis et sanguinis Christi ". In realtà il testo che riporta s. Tommaso come appartenente a s. Agostino si trova nelle opere di s. Fulgenzio di Ruspe :cfr. S. Fulgentii Ruspensis *Epistola XII*, P.L. LXV 392.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

ipso voto sacramenti percipiendi.Unde ante perceptionem huius sacramenti, potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum sicut et ante Baptismum ex voto baptismi, ut supra dictum est. Tamen est differentia quantum ad duo. primo quidem, quia Baptismus est principium spiritualis vitae, et ianua sacramentorum. Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium sacramentorum finis, ut supra dictum est, per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit praeparatio ad suscipiendam vel consecrandam Eucharistiam. Et ideo perceptio Baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. alia differentia est, quia per Baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam. Et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam.Et sic, sicut ex fide ecclesiae credunt, sic ex intentione ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad Baptismum non ordinantur per aliud praecedens sacramentum. Et ideo, ante susceptionem baptismi, non habent pueri aliquo modo Baptismum in voto, sed soli adulti. Unde rem sacramenti percipere non possunt sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis sicut baptismus." (Data l'importanza di questo testo offriamo la traduzione nostra in nota) [414].

[414]Cfr.*S.Th.*III q.73 a.3 in c. " Rispondo dicendo che in questo sacramento si devono considerare 2 cose: lo stesso sacramento e la res del sacramento. Si è detto che la res(tantum n.d.t.) di questo sacramento è l'unità del Corpo Mistico senza la quale non vi può essere salvezza; a nessuno è aperta la porta della salvezza fuori della Chiesa, come neppure nel diluvio fuori dell'arca, la quale significa la Chiesa, come viene affermato in 1 Pt.3. Si è detto sopra che la res di un qualche sacramento si può ricevere prima della percezione di quel sacramento, per lo stesso voto di ricevere il sacramento. Per cui prima della percezione di questo sacramento, l'uomo può avere la salvezza per il voto di ricevere questo Sacramento, così come prima del Battesimo per il voto del Battesimo, come sopra si è detto. Tuttavia vi è una differenza quanto a due cose.

Primo certamente per il fatto che il Battesimo è il principio della vita spirituale, e la porta Dei sacramenti. L'Eucaristia, invece, è il compimento della vita spirituale, e il fine di tutti i sacramenti poiché, come si è detto sopra, attraverso le santificazioni di tutti i sacramenti si realizza la prepazione per ricevere e per consacrare l'Eucaristia. Così la percezione del Battesimo è necessaria per iniziare la vita spirituale; la percezione della Eucaristia invece è necessaria per portare a compimento la stessa, non per questo che si abbia semplicemente, ma basta averla in voto, come il fine si ha nel desiderio e nell'intenzione. Un'altra differenza è che per il Battesimo l'uomo è ordinato all'Eucaristia. E così per il fatto stesso che i bambini sono battezzati, sono ordinati attraverso la Chiesa alla Eucaristia; come per la fede della Chiesa credono, così per l'intenzione della Chiesa desiderano l'Eucaristia e di conseguenza ricevono la res dell'Eucaristia. Ma al Battesimo

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Il ragionamento che s. Tommaso svolge è articolato e complesso. Anzitutto egli distingue nel Sacramento SS.mo due elementi: il Sacramento e la *res* del Sacramento stesso. Si tenga presente che nel Sacramento eucaristico il Sacramento solo (*sacramentum tantum)* è il pane e il vino, Sacramento e realtà *(sacramentum et res)* è Cristo stesso, la *res tantum* vale a dire la sola realtà è l'effetto di questo Sacramento in noi, ossia la nostra inserzione nel Corpo Mistico[415], la carità. Ora, necessaria da percepire per salvarsi è la realtà (*res tantum*) dell'Eucaristia vale a dire l'effetto di essa, che è l' unità ecclesiastica, cioè la carità per la quale siamo uniti a Cristo e alla Chiesa. La carità, che realizza l'unità ecclesiastica, è necessaria da ricevere per salvarsi e il fedele la deve percepire con un voto (esplicito o implicito) di mangiare sacramentalmente questo cibo spirituale; la carità, infatti, è la nostra partecipazione al Sacrificio di Cristo, al suo unico Sacrificio che si attua nell'Eucaristia. Precisiamo a riguardo che sacrificare significa fare sacro, vale a dire santificare, e che la santità consiste nella carità; il Sacrificio di Cristo è appunto somma santificazione e fonte di ogni santificazione, è atto sublime di carità ed è la Fonte della carità. Da quanto abbiamo appena detto possiamo capire altresì che la carità è realtà sacrificale perché è partecipazione al Sacrificio di Cristo. L'Eucaristia, dunque, appare negli scritti di s. Tommaso come l'opera di Cristo che ci chiama a partecipare del suo stesso Sacrificio, nella carità.

---

non sono ordinati per un precedente sacramento. E così, prima della recezione del Battesimo, i bambini non hanno in qualche modo il Battesimo in voto, ma solo gli adulti . Per cui non possono percepire la res del sacramento senza la percezione del sacramento. E così questo sacramento non è necessario alla salvezza allo stesso modo del Battesimo".

[415]Cfr.*S.Th.*III q.73 a.6 in c. " Respondeo dicendum quod in hoc sacramento tria considerare possumus, scilicet id quod est sacramentum tantum, scilicet panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et id quod est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti. Quantum igitur ad id quod est sacramentum tantum potissima figura fuit huius sacramenti oblatio melchisedech, qui obtulit panem et vinum. Quantum autem ad ipsum Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figurae eius fuerunt omnia sacrificia veteris testamenti; et praecipue sacrificium expiationis, quod erat solemnissimum. Quantum autem ad effectum, fuit praecipua eius figura manna, quod habebat in se omnis saporis suavitatem, ut dicitur Sap. XVI, sicut et gratia huius sacramenti quantum ad omnia reficit mentem. Sed agnus paschalis quantum ad haec tria praefigurabat hoc sacramentum. Quantum enim ad primum, quia manducabatur cum panibus azymis, secundum illud Exod. XII edent carnes et azymos panes. Quantum vero ad secundum, quia immolabatur ab omni multitudine filiorum Israel quartadecima luna, quod fuit figura Passionis Christi, qui propter innocentiam dicitur agnus. Quantum vero ad effectum, quia per sanguinem agni paschalis protecti sunt filii israel a devastante angelo, et educti de aegyptiaca servitute. Et quantum ad hoc, ponitur figura huius sacramenti praecipua agnus paschalis, quia secundum omnia eam repraesentat."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Per i nostri interessi speculativi è necessario sottolineare in modo speciale le affermazioni di s. Tommaso, per le quali:

> "Dictum est autem quod res sacramenti est unitas Corporis Mystici, sine qua non potest esse salus, nulli enim patet aditus salutis extra ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arca Noe, quae significat ecclesiam, ut habetur I Petr. III. Dictum est autem supra quod res alicuius sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti, ex ipso voto sacramenti percipiendi.Unde ante perceptionem huius sacramenti, potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum..."[416]

Non c'è altro modo per salvarsi che ricevere l'Eucaristia prima di tutto in voto e poi, se possibile, sacramentalmente; tutti quelli che si salvano, quindi, si salvano perché in loro si realizza misteriosamente questa ricezione dell'Eucaristia. L'Eucaristia ci rende membra vive del Corpo Mistico di Cristo che è la Chiesa, continua s. Tommaso, fuori della quale non c'è salvezza. Come fuori dell'arca di Noè, ai tempi del diluvio, non c'era salvezza, così oggi non c'è salvezza fuori della Chiesa e, quindi, fuori del Mistero Eucaristico che appunto incorpora alla Chiesa.

Il s. Dottore inserisce, quindi, nel testo che abbiamo appena esaminato[417] una comparazione tra l'Eucaristia e il Battesimo giacché entrambi questi Sacramenti sono necessari alla salvezza; esaminiamola con attenzione qui di seguito.

b) Comparazione tra il Battesimo e l'Eucaristia in relazione con la loro necessità per la salvezza.

S. Tommaso mostra anzitutto ciò che è simile per i due Sacramenti e a riguardo afferma che entrambi possono essere ricevuti per voto, così le "res" di

[416]Cfr.*S.Th.*III q.73 a.3 in c. Offriamo una nostra traduzione "Si è detto che la res(tantum n.d.t.) di questo sacramento è l'unità del Corpo Mistico senza la quale non vi può essere salvezza; a nessuno è aperta la porta della salvezza fuori della Chiesa, come neppure nel diluvio fuori dell'arca, la quale significa la Chiesa, come viene affermato in 1 Pt.3. Si è detto sopra che la res di un qualche sacramento si può ricevere prima della percezione di quel sacramento, per lo stesso voto di ricevere il sacramento. Per cui prima della percezione di questo sacramento, l'uomo può avere la salvezza per il voto di ricevere questo Sacramento, così come prima del Battesimo per il voto del Battesimo, come sopra si è detto. ".

[417] Cfr.*S.Th.*III q.73 a.3 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

essi possono essere percepite prima della percezione degli stessi sacramenti[418]; quindi il Dottore Angelico passa a mostrare ciò che distingue i due Sacramenti su questo punto e dice che vi è differenza tra essi riguardo a due aspetti che esaminiamo qui di seguito.

1) Il primo aspetto di differenza sta nel fatto che l'Eucaristia è il compimento della vita spirituale ed è fine di tutti i sacramenti, perciò attraverso le santificazioni di tutti gli altri Sacramenti (e quindi anche attraverso la santificazione comunicata dal Battesimo) si realizza la preparazione a ricevere l'Eucaristia e a consacrarla; essa si pone dunque su un piano diverso dal Battesimo, su un piano più alto, il piano proprio del fine per cui l'Eucaristia è il primo Sacramento nell'intenzione e in certo modo l'ultimo nella percezione[419]; così, è strettamente necessario ricevere sacramentalmente il Battesimo per iniziare la vita spirituale (a meno che tale recezione non sia realmente impossibile), essendo, a livello visibile, tale Sacramento il principio della vita spirituale e la porta dei sacramenti; invece la manducazione dell'Eucaristia, in quanto fine e compimento della vita spirituale, è necessario averla prima di tutto nell'intenzione (voto dell'Eucaristia) come il fine si ha innanzitutto nel desiderio e nell'intenzione. Per salvarsi, in sintesi, è necessario: avere nell'intenzione (dunque spiritualmente) prima di tutto la percezione dell'Eucaristia e ricevere, se possibile, il Battesimo sacramentalmente[420].

2) La seconda differenza sta nel fatto che attraverso il Battesimo l'uomo è ordinato oggettivamente all'Eucaristia; ciò emerge in maniera chiara nei bambini e nei dementi: essi per il fatto stesso che vengono battezzati, vengono ordinati (attraverso la Chiesa) alla Eucaristia e, per una forma speciale di voto

[418]Ibid. "Dictum est autem supra quod res alicuius sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti, ex ipso voto sacramenti percipiendi.Unde ante perceptionem huius sacramenti, potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum sicut et ante Baptismum ex voto baptismi, ut supra dictum est"

[419]Cfr.*Super Sent.,*IV d.8 q.1 q. 3 ad 2m, ad 3m;Cfr.*S.Th.,* III q.73 a.5 ad 4m "Ad quartum dicendum quod institutio respondet ordini intentionis. Sacramentum autem Eucharistiae, quamvis sit posterius Baptismo in perceptione, est tamen prius in intentione. Et ideo debuit prius institui. Vel potest dici quod Baptismus iam erat institutus in ipso Christi baptismo. Unde et iam aliqui ipso Christi Baptismo erant baptizati, ut legitur Ioan. III."

[420]Cfr.*S.Th.,*III q. 73 a. 3 in c. "Tamen est differentia quantum ad duo. Primo quidem, quia baptismus est principium spiritualis vitae, et ianua sacramentorum. Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium sacramentorum finis, ut supra dictum est, per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit praeparatio ad suscipiendam vel consecrandam Eucharistiam. Et ideo perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

emesso dalla Chiesa al posto di essi (che sono incapaci a fare un tale atto), ricevono la "res" dell'Eucaristia (cioè l'unità ecclesiastica) e sono salvati. Al Battesimo invece i bambini o i dementi non sono ordinati da un altro sacramento, e così prima della percezione di tale Sacramento essi (in quanto sono incapaci di ragionare) non possono avere in voto il Battesimo (né evidentemente l'Eucaristia); i bambini e i dementi perciò non possono ricevere la "res" del Sacramento del Battesimo senza la percezione di questo stesso sacramento, nè evidentemente la "res" della Eucaristia senza la percezione del Battesimo. Il s. Dottore conclude da tutto quello che ha detto che entrambe i Sacramenti sono necessari per la salvezza ma non nello stesso modo[421].

Nella risposta al primo argomento, nello stesso articolo 3 della q. 73, il s. Dottore prosegue:

> "Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus[422] dicit, exponens illud verbum Ioannis, hunc cibum et potum, scilicet carnis suae et sanguinis, societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est ecclesia, in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius. Unde, sicut ipse dicit, in epistola ad Bonifacium, nulli est aliquatenus ambigendum tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur,nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiam si, antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat." (Traduciamo in nota il testo per l'importanza che esso ha per i nostri interessi)[423]

---

[421] Ibid. "Alia differentia est, quia per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam. Et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam. Et sic, sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad baptismum non ordinantur per aliud praecedens sacramentum. Et ideo, ante susceptionem baptismi, non habent pueri aliquo modo baptismum in voto, sed soli adulti. Unde rem sacramenti percipere non possunt sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis sicut baptismus."

[422]Cfr. S. AURELII AUGUSTINI *In Ioannis evangelium tractatus,* t. XXVI , CC 36,268.

[423] *S.Th* III q.73 a.3 ad 1m "Si deve dire che, come dice s. Agostino spiegando quel testo di s. Giovanni (Gv.6,54), questo cibo e questa bevanda, ossia della carne sua e del sangue, vanno intesi come la società del Corpo e delle membra sue, che è la Chiesa, nei predestinati, chiamati, giustificati e glorificati santi e nei suoi fedeli. Per cui, come lui stesso dice (in realtà è un suo discepolo che risponde al nome di s. Fulgenzio di Ruspe n.d.t.) "Nessuno deve avere il minimo dubbio che allora ogni fedele diviene partecipe del corpo e sangue del Signore nel momento in cui col Battesimo diviene membro del corpo di Cristo: e dopo essere stato costituito nell'unità del corpo di Cristo non rimane privo della

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Notiamo subito che il s. Dottore Angelico appoggia fortemente la sua dottrina teologica in questo articolo su un testo che si trova nei *Sententiarum libri* di Pietro Lombardo e che conferma la recezione spirituale dell'Eucaristia da parte dei bambini infanti che vengono battezzati:

"Nulli est ambigendum, tunc quemquam Corporis et Sanguinis Domini participem fieri, quando membrum Christi in baptismate efficitur, nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiam si antequam illum panem edat et calicem bibat, de unitate Corporis Christi abscedat. Sacramenti quippe illius partecipatione et beneficio non privatur, quando ipse hoc quod illud sacramentum significat invenitur."[424]

Questo testo era attribuito a s. Agostino ma, in realtà, come abbiamo potuto scoprire, è di s. Fulgenzio di Ruspe[425] che lo trae, comunque, dalle affermazioni del suo "maestro": s. Agostino stesso.

Interessante, anzitutto, è, nel testo tomista, l'affermazione per cui questo cibo spirituale e questa bevanda vanno intesi come la società che è la Chiesa, società che è il Corpo Mistico di Cristo. Mangiare quel cibo e bere quella bevanda spiritualmente significa diventare veri membri della Chiesa e crescere in tale stato, accogliendo la carità di Cristo che appunto ci rende veri membri del Corpo Mistico e ci perfeziona in questo stato: tutti coloro che entrano come membri veri (per la grazia) nella Chiesa e si perfezionano nella grazia ricevono spiritualmente l'Eucaristia.

Con il Battesimo, con il quale si riceve la grazia, il fedele riceve in qualche modo l'effetto della Eucaristia che è l'incorporazione alla Chiesa in Cristo. Il Battesimo attua in noi una sorta di comunione eucaristica spirituale implicita. D'altra parte vedremo più avanti che la stessa

---

comunione di quel pane e di quel calice, anche se parte da questo mondo prima di mangiare quel pane e di bere quel calice.".

[424] Petri Lombardi, *Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi Sententiae in IV libris distinctae. Editio tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta*, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-198(Spicilegium Bonaventurianum, IV-V), lib. IV d.IX cap.I. S. Thomae Aquinatis *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, t. IV, (fino alla distinzione XXII), recognovit atque iterum edidit M. F. Moos, Parisiis, Lethielleux, 1933-1947, pag. 359.

[425] Cfr. Fulgentius Ruspensis, *Littera ad Ferrandum,* littera XII, P.L. LXV p.392; Corpus Christianorum, Series Latina,vol. XCI p.380-381

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

remissione dei peccati gravi e anche quella del peccato originale (ci pare di dover aggiungere) si realizza anzitutto attraverso l'Eucaristia che, come detto, è una Causa universale di grazia e dunque è Causa anche della grazia che ci viene dagli altri Sacramenti, in certo modo; perciò nell'operare santificante dei sacramenti opera implicitamente l'Eucaristia e quindi la remissione dei peccati e il dono della grazia santificante che si realizza nel Battesimo si attua per l'intervento superiore dell'Eucaristia e per una sorta di comunione spirituale ad essa. Mi pare interessante notare a questo punto il parallelo che E. Sauras, in un interessante articolo, rileva, nella teologia di s. Tommaso, tra Cristo come Sacramento sommo, per analogia con i Sacramenti, e l'Eucaristia: in Cristo abbiamo, in particolare, l'Umanità che è visibile e che si pone in parallelo con la materia dei Sacramenti, in Cristo abbiamo la Parola di Dio che si pone in parallelo con la forma dei Sacramenti, in Cristo, infine, abbiamo il Salvatore del mondo e i Sacramenti sono appunto realizzati per la salvezza del mondo[426]. Cristo è Sacramento Sommo che è la Causa di tutti i Sacramenti perché è il Verbo Incarnato, Sommo strumento divino per la salvezza del mondo; nell'Eucaristia si incontra tutto quello che si ritrova in Cristo, perciò l'Eucaristia è un Sacramento generale, è la Fonte, cioè la Causa, di tutta la grazia[427].

2) Il testo di Summa Theologiae III q. 79 a.1 ad 1m: nessuno riceve la grazia se non attraverso una qualche comunione a questo Sacramento.

Un testo che conferma ulteriormente la necessità della manducazione almeno spirituale dell'Eucaristia è il seguente, da noi già visto più sopra.

> "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur. Aliter tamen quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi . Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod

[426] E. SAURAS, "Lo general y lo especifico en la gracia de la Eucaristía", *Teologìa Espiritual* 1 (1957), 189-222.

[427] E. SAURAS, "Lo general y lo especifico…", 196ss.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."[428]

Questo Sacramento, per sé stesso, ha la forza per conferire la grazia, invero esso contiene Cristo che ha una infinita potenza di santificazione. Nessuno ha la grazia divina in sé prima della percezione dell'Eucaristia se non attraverso un voto, un desiderio di tale percezione sacramentale. La comunione spirituale eucaristica, che è appunto un tale voto o desiderio di percepire sacramentalmente l'Eucaristia, è, dunque, necessaria per salvarsi. Non basta solo credere e unirsi alla Passione del Signore, occorre anche credere al Mistero Eucaristico e unirsi ad esso attraverso la comunione eucaristica almeno spirituale.

Si noti bene che voto dell'Eucaristia, in cui consiste la comunione spirituale, può essere fatto dalla persona o dalla Chiesa al posto della persona stessa (è il caso dei bambini infanti e di tutti coloro che sono realmente impossibilitati a fare un tale voto, come i dementi). Quando si riceve questo Sacramento realmente (vale a dire sacramentalmente e in modo degno) la grazia si accresce e si perfeziona la vita spirituale per congiunzione a Dio, vale a dire per soprannaturale assimilazione a Lui.

3) Il testo di Summa Theologiae III q. 80 a. 9: la comunione spirituale degli infanti e dei dementi.

Nella questione 80 della *Summa Theologiae* il S. Dottore tratta in modo più analitico della comunione eucaristica e offre a noi delle ulteriori precisazioni sulla necessità della comunione spirituale. In particolare nell'art. 9 di tale questione troviamo affermato:

> "Ad tertium dicendum quod eadem ratio est de pueris recenter natis et de amentibus qui nunquam habuerunt usum rationis. Unde talibus non sunt sacra mysteria danda, quamvis quidam graeci contrarium faciant, propter hoc quod Dionysius, II cap. Eccles. Hier., dicit baptizatis esse sacram communionem dandam, non intelligentes quod Dionysius ibi loquitur de Baptismo adultorum. Nec tamen per hoc aliquod detrimentum vitae patiuntur, propter hoc quod Dominus dicit, Ioan. VI, "Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis", quia, sicut Augustinus scribit Bonifacio, "Tunc unusquisque fidelium corporis et sanguinis Domini particeps fit, scilicet spiritualiter, quando in baptismate membrum Corporis Christi efficitur". Sed quando iam pueri

[428] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 1 ad 1m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

incipiunt aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere huius sacramenti, tunc potest eis hoc sacramentum conferri."[429]

Qui, il s. Dottore nega la necessità della comunione sacramentale per i bambini e per i dementi che non sono in grado di avere una sufficiente devozione per essa e afferma che costoro da ciò non soffrono un danno nella vita spirituale; infatti, sebbene il Signore affermi la necessità di mangiare il suo corpo e bere il suo sangue, tuttavia, con lo stesso Battesimo che essi hanno ricevuto, costoro hanno mangiato e bevuto (spiritualmente) il Corpo e il Sangue del Signore e perciò hanno ricevuto la "res", vale a dire l'effetto della Eucaristia che è la carità, necessaria per salvarsi.

4)Il testo di Summa Theologiae III q. 80 a.11: l'incorporazione salvifica a Cristo è effetto dell'Eucaristia.

Nell'articolo 11 della stessa questione 80 il Dottore Angelico tratta della possibilità di astenersi completamente dalla comunione eucaristica. Nel *sed contra* ci viene presentato il versetto famoso del Vangelo di s. Giovanni in cui il Signore afferma "Se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue non avrete in voi la vita"(Gv 6,54) versetto su cui ruota in certo modo tutto il tema della vivificazione alla vita di grazia attraverso l'Eucaristia. S. Tommaso presenta tale versetto per confutare gli argomenti favorevoli alla possibilità da parte dei fedeli di cessare totalmente dalla ricezione dell'Eucaristia, come si può capire anche dalla soluzione che il s. Dottore dà nel corpo dell'articolo. In tale soluzione il s. Dottore si ferma a trattare dei due modi di ricezione del SS.mo Sacramento: che sono la comunione spirituale e la comunione sacramentale. Dice il s. Dottore:

"Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est modus percipiendi hoc sacramentum, spiritualis scilicet et sacramentalis. Manifestum est autem quod omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari, ut supra dictum est. Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum, ut supra dictum est. Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus. Frustra autem esset votum nisi impleretur quando opportunitas adesset. Et ideo manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto ecclesiae, sed etiam ex mandato Domini, dicentis, matth. xxvi, hoc facite in meam commemorationem. Ex

[429] Cfr.*S.Th.,* III q. 80 a. 9 ad 3m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

statuto autem ecclesiae sunt determinata tempora exequendi Christi praeceptum." [430]

Le affermazioni del s. Dottore sono, come si vede, sulla stessa linea di quelle viste fino ad ora riguardo al tema della necessità della comunione eucaristica, giacchè egli dice che tutti sono tenuti a mangiare spiritualmente l' Eucaristia perché in questo si attua la nostra incorporazione con Cristo, tale manducazione si realizza con un voto o desiderio di percepire, sacramentalmente, l'Eucaristia; perciò senza il voto di ricevere questo Sacramento non ci può essere salvezza per l'uomo; ma tale voto sarebbe fatto invano se non fosse adempiuto quando vi fosse l'opportunità di adempierlo attraverso una degna comunione sacramentale, perciò, non ci si può astenere completamente dall'Eucaristia .

a) Importanti precisazioni sull'incorporazione a Cristo e sul voto di ricevere l'Eucaristia.

Precisiamo bene quello che abbiamo appena detto circa la nostra incorporazione a Cristo distinguendo due livelli di causalità dell'Eucaristia:

1) in quanto l'Eucaristia è considerata come Causa universale della grazia essa realizza in noi, attraverso la comunione spirituale, l'incorporazione a Cristo nel suo Corpo Mistico che è la Chiesa; in questo senso l'Eucaristia opera, in certo modo, in tutti i Sacramenti che danno la prima grazia;

2) in quanto l'Eucaristia è considerata come Causa particolare della grazia (ossia in quanto si considera solo la sua recezione sacramentale) essa presuppone l' incorporazione a Cristo, vale a dire presuppone lo stato di grazia: allorché il fedele vuole ricevere la comunione sacramentale eucaristica deve essere già in grazia e dunque, se non è già incorporato a Cristo attraverso il Battesimo e la Penitenza (se necessaria), non può ricevere tale comunione sacramentale. I testi cui rimanda qui il s. Dottore sono da noi riportati in nota[431]**.**

---

[430] *Cfr.S.Th.* III q.80 a.11 in c..

[431] Cfr.Cfr.*S.Th.*III q.80 a.9 ad 3 "Ad tertium dicendum quod eadem ratio est de pueris recenter natis et de amentibus qui nunquam habuerunt usum rationis. Unde talibus non sunt sacra mysteria danda, quamvis quidam graeci contrarium faciant, propter hoc quod Dionysius, II cap. Eccles. Hier., dicit baptizatis esse sacram communionem dandam, non intelligentes quod Dionysius ibi loquitur de Baptismo adultorum. Nec tamen per hoc aliquod detrimentum vitae patiuntur, propter hoc quod Dominus dicit, Ioan. VI, "Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Facciamo notare, inoltre, che il voto della manducazione sacramentale per cui si realizza la comunione spirituale contiene in sé, implicitamente, l'accettazione di tutta la dottrina del Signore e della Chiesa, e quindi tale voto contiene necessariamente in sé il voto di una degna recezione di quei Sacramenti necessari per accostarsi degnamente all'Eucaristia (vale a dire dei Sacramenti del Battesimo e della Penitenza, in particolare); chi vuole il fine deve infatti volere i mezzi per il fine! Più precisamente possiamo dire che tale voto, o desiderio efficace, è un atto cui lo Spirito Santo ci attira e che noi compiamo appunto sotto la sua azione divina; per tale atto di desiderio dell'Eucaristia, infatti, noi veniamo purificati dai nostri peccati (con la contrizione perfetta) e veniamo elevati alla vita di grazia, il che è precisamente opera dello Spirito Santo in noi. Ora, lo Spirito Santo ci conduce alla perfezione, sicchè se noi ci sottomettiamo veramente a Lui Egli ci fa agire seriamente e soprannaturalmente bene; se dunque è lo Spirito Santo che agisce pienamente in noi facendoci desiderare l'Eucaristia, è evidente che in quel desiderio sono implicitamente incluse tutte le indicazioni che Cristo e lo Spirito Santo in Lui ci ha lasciato per vivere secondo la divina Volontà, sono incluse tutte le indicazioni, la cui osservanza ci rende veramente buoni escludendo in noi ogni peccato grave, in particolare. Allorchè, però, è possibile rendere esplicite le varie implicazioni di tale voto, è evidente che lo Spirito Santo le renderá tali o

vobis", quia, sicut Augustinus scribit Bonifacio, "Tunc unusquisque fidelium corporis et sanguinis Domini particeps fit, scilicet spiritualiter, quando in baptismate membrum Corporis Christi efficitur". Sed quando iam pueri incipiunt aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere huius sacramenti, tunc potest eis hoc sacramentum conferri";

Cfr.*S.Th.,* III q.73 a.3 ad 1"Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, exponens illud verbum Ioannis, hunc cibum et potum, scilicet carnis suae et sanguinis, societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia, in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius. Unde, sicut ipse dicit, in epistola ad Bonifacium, nulli est aliquatenus ambigendum tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur, nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiam si, antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat".Cfr.*S.Th.*III q.73 a3 ad 2 "Ad secundum dicendum quod haec est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam eius qui nutritur, et ideo non potest homini valere ad vitae conservationem alimentum corporale nisi realiter sumatur. Sed alimentum spirituale convertit hominem in seipsum, secundum illud quod Augustinus dicit, in libro Confess., quod quasi audivit vocem Christi dicentis, nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me. Potest autem aliquis in Christum mutari et ei incorporari voto mentis, etiam sine huius sacramenti perceptione. Et ideo non est simile".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

comunque muoverá a renderle tali, e allora, se la persona resiste, in materia grave, a tali indicazioni, decade dalla grazia; nel caso che stiamo esaminando: a colui che fa la comunione spirituale, lo Spirito Santo, allorché è possibile fare la Confessione o il Battesimo e la persona ne ha bisogno, farà ricevere tali Sacramenti al fine di ricevere sacramentalmente l'Eucaristia e successivamente (se sarà possibile) lo Spirito Santo farà ricevere degnamente a questa stessa persona l'Eucaristia[432]; ma se la persona, allorché potrà ricevere tali Sacramenti degnamente, rifiuterà tale ricezione (in quanto a lui necessaria) egli decadrà dalla grazia. Dunque con l'affermare la necessità della comunione spirituale eucaristica per la salvezza non si vuole dare una specie di scorciatoia per la quale, quasi in modo magico, ci si salva, mettendo da parte il Vangelo nei suoi vari aspetti, ma si vuole esplicitare in modo pieno la dottrina evangelica integra e completa nella sua relazione con il Sacramento Eucaristico .

b) Soggetti attivi di tale voto.

Nella *Summa Theologiae* s. Tommaso, giunto alla maturità del suo pensiero, fa una importante affermazione anche riguardo ai soggetti che hanno realizzato questo voto, e in particolare spiega in che modo i santi padri che furono prima di Cristo si sono relazionati al sacramento dell'Eucaristia. Dice il nostro Autore:

> "Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeatur in voto, quamvis non habeatur in re. Et ideo, sicut aliqui baptizantur Baptismo flaminis, propter desiderium Baptismi, antequam baptizentur Baptismo aquae; ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum antequam sacramentaliter sumant. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, propter desiderium sumendi ipsum sacramentum, et hoc modo dicuntur baptizari et manducare spiritualiter et non sacramentaliter, illi qui desiderant sumere haec sacramenta iam instituta. Alio modo, propter figuram, sicut dicit apostolus, I Cor. X, quod antiqui patres baptizati sunt in nube et in mari, et quod spiritualem escam manducaverunt et spiritualem potum biberunt. Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium, sicut supra circa Baptismum dictum est."[433]

[432] *Cfr.S.Th.III* q.80 a.11 in c.
[433] Cfr.*S.Th.,* III[a] q. 80 a. 1 ad 3.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Per il Dottore Angelico i cosiddetti Padri dell'Antico Testamento hanno ricevuto l'effetto di questo Sacramento attraverso una specie di voto dell'Eucaristia, senza poterla ricevere realmente. Tale voto non si è realizzato attraverso il desiderio di ricevere questo Sacramento ma attraverso la figura del cibo e della bevanda spirituale che essi ricevettero. Mangiando santamente quel cibo e quella bevanda spirituale essi realizzarono una comunione spirituale in figura all'Eucaristia e furono salvati. Notiamo che questa affermazione di s. Tommaso appare l'arrivo dello sviluppo del suo pensiero; infatti, mentre nel *Super Sententiis*[434] e nella *Super Evangelium S. Ioannis lectura*[435] egli affermava che attraverso la manna i Padri dell'Antico Testamento non realizzarono nessuna comunione all'Eucaristia ma semplicemente a Cristo; nella *Summa Theologiae*, invece, come visto, il s. Dottore afferma una comunione spirituale di questi padri all'Eucaristia, in figura; costoro, cioè, percepirono l'effetto dell'Eucaristia prima che essa fosse istituita, lo percepirono attraverso le figure, spiritualmente conosciute, della manna e dell'acqua scaturita dalla roccia.

D) Il Sacramento-Sacrificio Eucaristico e la sua causalità.

1) Premessa sul sacrificio nella dottrina tomista[436].

a) Sacrificio come atto di culto esterno ed interiore; il sacrificio esteriore è ordinato al sacrificio interiore.

---

[434] Cfr.*Super Sent.,*IV d.9 q.1 a.2 q.5.

[435]Cfr.*In Io.,* c.6 l.6 "Ad quod dicendum est, quod cibus ille cum cibo nostro spirituali convenit. Conveniunt quidem quantum ad hoc quod uterque idem significat: nam et ille et iste Christum signat, propter quod dicitur idem cibus; I Cor. X, 3: omnes eamdem escam manducaverunt. Eamdem dicit, quia utraque est figura spiritualis escae. Sed differunt, quia ille figurabat tantum, sed panis iste continet quod figurat, scilicet ipsum Christum. Dicendum ergo, quod uterque ciborum istorum potest dupliciter sumi: vel quantum ad signum tantum, idest quod sumatur ut cibus tantum, non intellecto significato; et per hoc non tollitur mors spiritualis, seu corporalis. Vel quod sumatur quantum ad utrumque, idest quod ita sumatur cibus visibilis ut intelligatur cibus spiritualis, et spiritualiter gustetur, ut spiritualiter satiet: et hoc modo illi qui spiritualiter manducaverunt manna, mortui non sunt spiritualiter. Sed et qui Eucharistiam spiritualiter manducant, et absque peccato spiritualiter vivunt nunc, et corporaliter vivent in aeternum. Habet ergo plus cibus noster cibo illorum, quia in se continet quod figurat."

[436] Sul tema del sacrificio nella dottrina tomista si può consultare: L. M. Orosz, *De sacrificio ad mentem s. Thomae Aquinatis*, Romae 1985 .

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Cosa è un sacrificio nella teologia tomista e in particolare nella teologia tomista che emerge dalla *Summa Theologiae*? Per rispondere a questa domanda è necessario andare nella parte II-IIae della *Summa* stessa e iniziare dalla lettura dell' art. 7 della questione 81. Dice il s. Dottore in questo testo:

> "Respondeo dicendum quod Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter ipsum, qui in seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adiici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur, et in hoc eius perfectio consistit; quaelibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole. Mens autem humana indiget ad hoc quod coniungatur Deo, sensibilium manuductione, quia invisibilia per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, ut apostolus dicit, ad Rom..Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes, exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos." [437]

Il culto che esibiamo a Dio non serve ad accrescere qualcosa in Dio, Egli, infatti, è perfetto e pieno di gloria, ma tale culto serve al nostro bene perché attraverso il culto divino la nostra mente trova la sua perfezione che consiste nel sottomettersi a Dio. Per sottomettersi a Dio la nostra mente ha bisogno della conduzione delle cose visibili giacchè, come dice s. Paolo nella lettera ai Romani (Rom.1,20), le cose invisibili (e in particolare Dio) sono conosciute attraverso le cose visibili (cioè Dio è da noi conosciuto attraverso il creato visibile); perciò nel culto divino è necessario utilizzare delle realtà corporali come segni per i quali la mente umana sia elevata a conoscere e amare, nella santa sottomissione, Dio, cioè sia elevata a compiere gli atti spirituali con cui viene congiunta a Dio. La religione ha, quindi, degli atti esteriori ma ha anche degli atti interiori; gli atti esteriori sono secondari e ordinati a quelli interiori che appunto sono principali e che consistono nella sottomissione reale di tutto noi stessi al Signore. Sottolineamo che non è Dio che ha bisogno di tali atti (interiori o esteriori) ma è l'uomo che ha necessità di essi appunto per congiungersi e sottomettersi a Dio in modo vero ed efficace.

Ripetiamo, data l'importanza dell'argomento: ciò che è principale nel

[437] Cfr.*S.Th.,* III q. 81 a. 7.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

culto è certamente la sottomissione a Dio, ma questa non si realizza se non attraverso l'uso di realtà che conducono l'uomo per mano a tale sottomissione.

Le opere esteriori del culto, come precisa ulteriormente s. Tommaso, sono esibite come segni delle opere spirituali e interiori che, per sé stesse, Dio accetta; il sacrificio, atto che implica propriamente l'uso di cose esteriori per elevare il cuore dell'uomo a Dio, è, perciò, segno sacro che significa la nostra congiunzione e sottomissione a Dio (e deve essere vissuto da noi come tale): il sacrificio visibile è detto sacramento (vale a dire segno sacro) del cosiddetto sacrificio invisibile (la congiunzione e sottomissione nostra a Dio), come afferma s. Tommaso:

> "Ad secundum dicendum quod huiusmodi exteriora non exhibentur Deo quasi his indigeat, secundum illud psalm., numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo? Sed exhibentur Deo tanquam signa quaedam interiorum et spiritualium operum, quae per se Deus acceptat.Unde Augustinus dicit, in X de CIV. Dei, sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est."[438]

Il sacrificio esteriore deve essere segno del sacrificio interiore della persona. Nella *Summa Contra Gentes* s. Tommaso aveva spiegato più precisamente che il sacrificio esterno rappresenta il sacrificio interno per cui l'anima si offre a Dio, è segno della offerta di noi stessi a Dio[439].

b) Sacrificio come atto di latria

Per definire più precisamente il sacrificio secondo la dottrina di s.

[438] Cfr.*S.Th.,* III q. 81 a. 7.

[439] *C.Gentes* l.3 c. 120. ""Item. Inter alia quae ad latriam pertinent, singulare videtur esse sacrificium: nam genuflexiones, prostrationes, et alia huiusmodi honoris indicia, etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo; sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui nisi quia eum Deum aestimavit, aut aestimare se finxit. Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo quasi suae creationis principio, quasi suae operationis actori, quasi suae beatitudinis fini. Quae quidem conveniunt soli summo rerum principio: ostensum enim est supra quod animae rationalis causa creatrix solus Deus summus est; ipse etiam solus voluntatem hominis potest inclinare ad quodcumque voluerit, ut supra ostensum est; patet etiam ex superioribus quod in eius solius fruitione ultima hominis consistit felicitas. Soli igitur summo Deo homo sacrificium et latriae cultum offerre debet, non autem substantiis quibuscumque spiritualibus.""

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Tommaso dobbiamo dire che esso è un atto di latria ossia di quel servizio con cui si onora solo Dio. Dice invero l'Angelico Dottore:

> "Deinde considerandum est de exterioribus actibus latriae. Et primo, de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundo, de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertio, de actibus quibus ea quae Dei sunt assumuntur."[440]

E più avanti, a chiarimento del fatto che i sacrifici sono atti di latria, precisa:

> "Deinde considerandum est de actibus quibus aliquae res exteriores Deo offeruntur. Circa quos occurrit duplex consideratio, primo quidem, de his quae Deo a fidelibus dantur; secundo, de votis, quibus ei aliqua promittuntur. Circa primum, considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis. Circa sacrificia quaeruntur quatuor."[441]

Il sacrificio è tra gli atti esterni di latria, e più precisamente fa parte degli atti con cui si danno in offerta al Signore delle cose, come è il caso dell'offerta di: sacrifici, oblazioni, decime, primizie. Nel sacrificio vengono offerte a Dio delle realtà create e in questo modo, spiega s. Tommaso, si esprime la sottomissione dell'uomo all'Onnipotente:

> "Respondeo dicendum quod naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adiuvari et dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem ut ei quod est supra hominem subiectionem et honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo, in signum debitae subiectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad ius naturale."[442]

---

[440] Cfr.*S.Th.,* II-II q. 84 Prol.
[441] Cfr.*S.Th.,* II-II q. 85 Prol.
[442] Cfr.*S.Th.,* II-II q. 85 a. 1 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Come gli uomini danno ai loro padroni alcune cose in riconoscimento del loro dominio, in modo simile anche noi offriamo alcune cose a Dio, in sacrificio, per esprimere la nostra totale sottomissione a Lui. È, infatti, modo conveniente all'uomo l'uso di segni sensibili per esprimere alcune realtà e perciò dalla ragione naturale procede che l'uomo si serva di cose sensibili offrendo esse a Dio in segno di debita soggezione e di onore.

c) Il "cuore" del sacrificio e la distinzione tra sacrifici in senso proprio e sacrifici in senso lato.

La dimensione più importante del sacrificio, cioè il suo "cuore", è quella interiore, precisa s. Tommaso:

> "Ad secundum dicendum quod triplex est hominis bonum. Primum quidem est bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios huiusmodi interiores actus. Et hoc est principale sacrificium. Secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium, et abstinentiam seu continentiam. Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo, directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus; mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum."[443]

Il principale sacrificio è il bene dell'anima, che l'uomo offre a Dio come un certo sacrificio interiore; perciò ogni atto di vera virtù, ossia ogni atto che realizza una vera e profonda sottomissione a Dio, ogni atto realizzato per unirci a Dio e giungere al Cielo, è un sacrificio, come spiega s. Tommaso:

> "Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhaerere, ad divinam reverentiam pertinet. Et ideo cuiuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur ut sancta societate Deo inhaereamus."[444]

L'espressione di s. Tommaso "inhaerere Deo quadam spirituali societate" significa, in particolare, a nostro avviso: unirsi a Dio, nella santa beatitudine celeste, con una certa società spirituale. In questa linea è sacrificio ogni atto che ci porta ad unirci a Dio in una certa società spirituale

[443] Cfr.*S.Th.,* II-II q. 85 a.3 ad 2m.
[444] Cfr.ibid. ad 1m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

nella beatitudine, cioè ogni atto di virtù semplicemente vera[445]. La virtù semplicemente vera è quella che si attua nella carità, dunque ogni atto virtuoso che si compie nella carità è sacrificio nel senso che sta dicendo dicendo qui s. Tommaso. Capiamo bene, da quello che abbiamo appena detto, che molte azioni possono essere considerate sacrificio, secondo la dottrina del Dottore Angelico; più precisamente dobbiamo affermare che il nostro santo distingue ciò che è propriamente sacrificio e ciò che è sacrificio in senso ampio. Dice infatti s. Tommaso:

> "Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem eius, sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem, ita quod si etiam alias non esset peccatum, ex hoc iam peccatum esset quod ad fornicationem ordinatur. Sic igitur sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit. Propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem etiam ea quae secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari, puta cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subiicit propter divinam reverentiam. Et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem nisi quia fiunt propter reverentiam divinam. Et isti actus proprie sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis."[446]

Molte azioni possono essere dette sacrifici: sia quelle che si compiono secondo le varie virtù e che sono ordinate alla divina riverenza, sia quelle che hanno lode solo per il fatto che si compiono per la divina riverenza. Sono sacrifici in senso proprio gli atti che hanno lode solo per il fatto che si compiono per la divina riverenza. Gli atti invece che si compiono secondo altre virtù e che sono ordinati alla divina reverenza "possono dirsi sacrifici", vale a dire, secondo la nostra espressione usata più sopra, sono sacrifici in senso ampio. In particolare, come spiega s. Tommaso, si ha un sacrificio in senso proprio quando si fa qualcosa sulle realtà offerte a Dio, p.es. gli animali vengono uccisi, il pane viene spezzato, mangiato e benedetto:

> "Ad tertium dicendum quod sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur, quod panis frangitur et

[445] Cfr.*S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 3 in c. et a. 4 ad 1m.
[446]Cfr.*S.Th.,* II-II q. 85 a. 3 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur cum Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat, sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiae autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deut. XXVI, non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimae autem, proprie loquendo, non sunt neque sacrificia neque oblationes, quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur."[447]

In questo senso possiamo dire che ogni atto della vita di Cristo è stato un Sacrificio in senso ampio perché è stato vissuta nella perfezione della carità; la Passione e Morte del Signore Gesù è stata, invece, un Sacrificio in senso proprio perchè si è compiuto con la morte della Vittima, ma anche l'Ultima Cena possiamo ritenere che è stato un vero Sacrificio realizzato da Cristo perché Egli ha operato la trasformazione del pane e del vino in sé stesso e l'ha dato da mangiare ai suoi discepoli; la Passione è Sacrificio di Cristo in figura propria[448] (il suo Corpo è stato ucciso nella Passione), l'Ultima Cena è un Sacrificio di Cristo in altra figura[449], vale a dire nella figura del Sacramento[450], cioè sotto le specie del pane e del vino (Cristo rimane impassibile mentre le specie vengono mosse, triturate etc.)[451].

---

[447]Cfr.*S.Th.,* III q. 85 a. 3 ad 3m.

[448]Cfr.*S. Th.* III q. 83 a.1 ad 2m "Ad secundum dicendum quod, sicut celebratio huius sacramenti est imago repraesentativa Passionis Christi, ita altare est repraesentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est."

[449] Cfr.*S. Th.* III q. 79 a. 2 ad 3m "… quod Christus sub aliena specie sumitur, pertinet ad rationem sacramenti .."

[450] Cfr.*S. Th.* III q. 80 a.2 "Respondeo dicendum quod in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti."

[451]Cfr.*S. Th.* III q. 81 a. 4 in c. et ad 1m "Respondeo dicendum quod corpus Christi idem in substantia est in hoc sacramento et in propria specie, sed non eodem modo, nam in propria specie contingit circumstantia corpora per proprias dimensiones, non autem prout est in hoc sacramento, ut supra dictum est. Et ideo quidquid pertinet ad Christum secundum quod est in se, potest attribui ei et in propria specie et in sacramento existenti, sicut vivere, mori, dolere, animatum vel inanimatum esse, et cetera huiusmodi. Quaecumque vero conveniunt ei per comparationem ad corpora extrinseca, possunt ei attribui in propria specie existenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi, flagellari, et cetera huiusmodi. Unde quidam metrice dixerunt, pyxide servato poteris sociare dolorem innatum, sed non illatus convenit illi.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, passio convenit corpori passo per comparationem ad agens extrinsecum. Et ideo Christus, secundum quod est sub sacramento, pati non potest. Potest tamen mori."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

d) L'Eucaristia è Sacrificio in senso proprio.

L'Eucaristia, che è stata istituita nell'Ultima Cena, è un vero Sacrificio, in senso proprio, come s. Tommaso stesso dice:

> "Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus per illa verba improbat errorem sacerdotum qui credebant se digne posse Eucharistiam consecrare ex hoc solo quod sunt sacerdotes, etiam si sint peccatores. Quod improbat Hieronymus per hoc quod maculosi ad altare accedere prohibentur.Non tamen removetur quin, si accesserint, sit verum sacrificium quod offerunt."[452]

Il s. Dottore conferma questo suo insegnamento in un altro testo:

> "Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa et similes intelligendae sunt quantum ad hoc quod non recte extra Ecclesiam sacrificium offertur. Unde extra Ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium, quod est verum veritate fructus, licet sit verum veritate sacramenti, sicut etiam supra dictum est quod peccator sumit corpus Christi sacramentaliter, sed non spiritualiter."[453]

L'Eucaristia è un Sacrificio vero, ed è un Sacrificio in senso proprio perché in essa, in particolare, si rende presente Cristo nella sua perfettissima offerta al Padre[454]; in tale offerta la Chiesa è unita a Cristo, vale a dire si

---

Ibid. a.3 in c. "..Manifestum est enim quod idem verum corpus Christi erat quod a discipulis tunc in propria specie videbatur, et in specie sacramenti sumebatur. Non autem erat impassibile secundum quod in propria specie videbatur, quinimmo erat Passioni paratum. Unde nec ipsum corpus quod in specie sacramenti dabatur, impassibile erat. Impassibili tamen modo erat sub specie sacramenti quod in se erat passibile, sicut invisibiliter quod in se erat visibile. Sicut enim visio requirit contactum corporis quod videtur ad circumstans medium visionis, ita passio requirit contactum corporis quod patitur ad ea quae agunt. Corpus autem Christi, secundum quod est sub sacramento, ut supra dictum est, non comparatur ad ea quae circumstant mediantibus propriis dimensionibus, quibus corpora se tangunt, sed mediantibus dimensionibus specierum panis et vini. Et ideo species illae sunt quae patiuntur et videntur, non autem ipsum corpus Christi."

[452] Cfr.*S.Th.,* III q. 82 a. 5 ad 1m.

[453] Cfr.ibidem a.7 ad 1m.

[454]Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a.1 in c.; q. 78 a. 3 "Dicendum est ergo quod omnia praedicta verba sunt de substantia formae, sed per prima verba, hic est calix sanguinis mei, significatur ipsa conversio vini in sanguinem, eo modo quo dictum est in forma consecrationis panis; per verba autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi in Passione, quae operatur in hoc sacramento. Quae quidem ad tria ordinatur. Primo quidem, et principaliter, ad adipiscendam

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

offre con Cristo al Padre[455]; inoltre nella s. Messa si realizza un qualcosa sulle offerte infatti il pane e il vino vengono consacrati, transustanziati e mangiati, come lo stesso s. Tommaso dice in un testo da noi riportato poco più sopra:

> "Ad tertium dicendum quod sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur."[456]

Il Sacrificio Eucaristico è un Sacrificio in senso proprio che ha una componente interiore assolutamente eccelsa (l'offerta di Cristo Dio-uomo e

---

aeternam hereditatem, secundum illud Heb. X, habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem eius.Et ad hoc designandum dicitur, novi testamenti et aeterni. Secundo, ad iustitiam gratiae, quae est per fidem, secundum illud Rom. III, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius, ut sit ipse iustus, et iustificans eum qui ex fide est Iesu Christi . Et quantum ad hoc subditur, mysterium fidei. Tertio autem, ad removendum impedimenta utriusque praedictorum, scilicet peccata, secundum illud Heb. IX, sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis, idest a peccatis.Et quantum ad hoc subditur, qui pro vobis et pro multis aliis effundetur in remissionem peccatorum."

[455]Cfr.*S.Th.,* III q. 22 a. 3 ad 2m "Ad secundum dicendum quod peccata non commemorantur in nova lege propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata, sed commemorantur quantum ad illos scilicet qui vel eius sacrificii nolunt esse participes, sicut sunt infideles, pro quorum peccatis oramus, ut convertantur; vel etiam quantum ad illos qui, post participationem huius sacrificii, ab eo deviant qualitercumque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio. Unde Augustinus dicit, in X de Civitate Dei, sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio, cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium."

Cfr.ibid. q. 82 a. 4 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam sacrificium.Quicumque autem sacrificium offert, debet fieri sacrificii particeps. Quia exterius sacrificium quod offert, signum est interioris sacrificii quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit, X de CIV. Dei. Unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere. Similiter etiam per hoc quod sacrificium populo dispensat, ostendit se esse dispensatorem divinorum populo. Quorum ipse primo debet esse particeps, sicut Dionysius dicit, in libro eccles. Hier..Et ideo ipse ante sumere debet quam populo dispenset. Unde in praedicto capite legitur, quale est sacrificium cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur? per hoc autem fit particeps quod de sacrificio sumit, secundum illud apostoli, I Cor. X, nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris? et ideo necesse est quod sacerdos, quotiescumque consecrat, sumat hoc sacramentum integre."

[456] *S Th.* III q. 85 a. 3 ad 3m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

della Chiesa con Lui) significata da una componente esteriore adeguata. L'Eucaristia, però, come l'Ultima Cena, è Sacrificio di Cristo in altra figura[457], vale a dire nella figura del Sacramento[458], cioè sotto le specie del pane e del vino[459].

L'Eucaristia, dunque è un supremo atto di latria che significa la perfezione della carità di Cristo e della Chiesa con Lui, ma è supremo atto di latria che si realizza in specie sacramentale e non nella vera e propria specie o figura di Cristo. Vedremo meglio nelle prossime pagine, la dottrina tomista riguardo al Sacramento- Sacrificio Eucaristico e alla sua causalità.

2) Il Sacramento-Sacrificio Eucaristico[460] e la sua

[457] Cfr.*S. Th.* III q. 79 a. 2 ad 3m "… quod Christus sub aliena specie sumitur, pertinet ad rationem sacramenti .."

[458] Cfr.*S. Th.* III q. 80 a.2 "Respondeo dicendum quod in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti."

[459]Cfr.*S. Th.* III q. 81 a. 4 in c. et ad 1m "Respondeo dicendum quod corpus Christi idem in substantia est in hoc sacramento et in propria specie, sed non eodem modo, nam in propria specie contingit circumstantia corpora per proprias dimensiones, non autem prout est in hoc sacramento, ut supra dictum est. Et ideo quidquid pertinet ad Christum secundum quod est in se, potest attribui ei et in propria specie et in sacramento existenti, sicut vivere, mori, dolere, animatum vel inanimatum esse, et cetera huiusmodi. Quaecumque vero conveniunt ei per comparationem ad corpora extrinseca, possunt ei attribui in propria specie existenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi, flagellari, et cetera huiusmodi. Unde quidam metrice dixerunt, pyxide servato poteris sociare dolorem innatum, sed non illatus convenit illi. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, passio convenit corpori passo per comparationem ad agens extrinsecum. Et ideo Christus, secundum quod est sub sacramento, pati non potest. Potest tamen mori."

Ibid. a.3 in c. "..Manifestum est enim quod idem verum corpus Christi erat quod a discipulis tunc in propria specie videbatur, et in specie sacramenti sumebatur. Non autem erat impassibile secundum quod in propria specie videbatur, quinimmo erat Passioni paratum. Unde nec ipsum corpus quod in specie sacramenti dabatur, impassibile erat. Impassibili tamen modo erat sub specie sacramenti quod in se erat passibile, sicut invisibiliter quod in se erat visibile. Sicut enim visio requirit contactum corporis quod videtur ad circumstans medium visionis, ita passio requirit contactum corporis quod patitur ad ea quae agunt. Corpus autem Christi, secundum quod est sub sacramento, ut supra dictum est, non comparatur ad ea quae circumstant mediantibus propriis dimensionibus, quibus corpora se tangunt, sed mediantibus dimensionibus specierum panis et vini. Et ideo species illae sunt quae patiuntur et videntur, non autem ipsum corpus Christi."

[460] Sul tema del Sacrificio eucaristico nella dottrina tomista si possono consultare utilmente i seguenti testi:

B. AUGIER, "Le sacrifice rédempteur", *Revue Thomiste* 37(1932), 394ss; id.,"Le sacrifice ecclésiastique", *Revue Thomiste* 38(1933) p.70 ss, ibid. 39 (1934), 201 ss.;

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

causalità.

Introduzione

Diciamo prima di tutto che la *Summa Theologiae* si pone, generalmente, come una riproposizione e precisazione della dottrina da noi già presentata; certamente in quest'opera non troviamo affermazioni così nette come nei commenti alla Scrittura ma troviamo la continuazione di quello stesso discorso e la riaffermazione implicita, almeno, di quelle stesse verità più decisive per noi quali: la doppia causalità (universale e particolare) dell'Eucaristia[461] (sicché, in particolare, l'Eucaristia è Causa

---

W.BARDEN, "Is the Mass a Sacrament –Sacrifice?", *Irish Ecclesiastical Record* 67 (1946) pp.109-122; A. BARROIS, "Le sacrifice du Christe au Calvaire", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 24 (1925), 145 ss.; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia. Accedunt de paenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae*, R. Berruti, Augustae Taurinorum, 1943, 275ss.; id., "L'âme du saint sacrifice de la Messe", *La Vie Spirituelle* 20 (1929), 486-508; id., "An Christus non solum virtualiter sed actualiter offerat missas quae cotidie celebrantur", *Angelicum* 19 (1942), 8ss.; KUNICIC, "Consecratio eucharistica vere, realiter, proprie sacrificativa", *Freibur. Zeitschr. Phil. Theol.* 7 (1960), 415-424; E. MASURE, *Le sacrifice du Chef*, Paris 1957; id, *Le sacrifice du Corps mystique,* Paris 1950.

P. M. M. MATTHIJS, *De aeternitate sacerdotii Christi et de unitate sacrificii crucis et altaris,* Roma 1963; P. RODRÍGUEZ, «Lo sagrado y el misterio eucarístico según Santo Tomás». *Doctor Communis*. *Nova Series* (2006): «Il sacro. Fenomenologia, filosofia, teologia, mistica e cultura del sacro. Atti della V Sessione Plenaria, 24-26 giugno 2005», Città del Vaticano, 154-171; E. SAURAS "La permanencia del Sacrificio en la Eucaristía"*, Estudios Eclesiàsticos* 47 (1972), 533-553; A. VONIER, *A key to the doctrine of the Eucharist,* London, 1952; A. PIOLANTI , *Il Mistero Eucaristico*, LEV, Vaticano, 1996 soprattutto p. 376 ss.; G. BERCEVILLE, "Le sacerdoce du Christ dans le Commentaire de l'épître aux Hébreux de saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste* 99 (1999), 151ss.; D. CHARDONNENS, "Éternité du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l'eucharistie. La contribution de saint Thomas d'Aquin à un thème de théologie sacramentaire"*, Revue Thomiste,* 99 (1999), 162-180*., Revue Thomiste,* 99 (1999), 162-180; Š. M.,FILIP**,** «*Imago repraesentativa Passionis Christi*. L'essenza del sacrificio della Messa nella sua parte formale secondo San Tommaso d'Aquino». E dissertatione doctorali: Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thoma Aquinate in Urbe, Roma, 2007; JOSEPH DE SAINTE-MARIE, «L'Eucharistie, sacrement et sacrifice du Christ et de l'Église. Développements des perspectives thomistes». *Divinitas* 18 (1974) 234-286.396-436.

[461]Sulla causalità generale e particolare dell'Eucaristia nella dottrina della *S.Th.,*può essere consultato con grande frutto: E. SAURAS "Lo general e lo especifico en la gracia dell'Eucaristía", *Teologìa espiritual* 1 (1957), 189-222.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

universale di grazia), l'attuarsi della potenza teandrica di Cristo nella consacrazione, l'estensione della potenza salvifica dell'Eucaristia a tutti gli uomini, in generale, e alla Chiesa, in particolare e altre che preciseremo via via.

Ciò che s. Tommaso dice esplicitamente nella *Summa Theologiae* ci consente, in particolare, di precisare alcuni aspetti di quanto già affermato e di chiarire altre dimensioni del Mistero Eucaristico legate ad essi così da poter sviluppare una teologia eucaristica in certo modo più completa intorno all'argomento che ci interessa più specificamente in questo paragrafo e in questo capitolo. In concreto, nella nostra trattazione vedremo che: l'Eucaristia come Causa universale di grazia opera in quanto Sacrificio in Sacramento e si attua con il perfezionarsi del Sacramento stesso cioè con la prolazione delle parole che costituiscono la forma sulla materia fissata per istituzione divina, esamineremo poi questa Causa universale in quanto rappresentazione sacramentale della Passione che di quest'ultima applica a noi il frutto e che prosegue oggi, tra noi, l'opera della Redenzione, studieremo la distinzione che vi è tra la Causa universale di grazia che è l'Eucaristia e la Causa universale di grazia che è la Passione, analizzeremo poi l'opera di Cristo nei suoi vari misteri in relazione con il Sacrificio Eucaristico, svolgeremo alcune precisazioni sulle affermazioni da noi fatte. Passeremo poi a vedere più direttamente gli effetti dell'Eucaristia seguendo s. Tommaso attraverso gli 8 articoli di *S. Th.* III q.79 dedicati precisamente agli effetti di questo Sacramento.

a) La causalità universale dell'Eucaristia si attua in un Sacrificio in Sacramento.

Le affermazioni della *Summa Theologiae* ci consentono di chiarire anzitutto che nell'Eucaristia Cristo è immolato in Sacramento: una sola volta Egli si è immolato e offerto in propria specie: sulla Croce; in Sacramento Cristo è immolato ed è offerto da noi continuamente; la Causalità universale della grazia (che è propria dell'Eucaristia) si attua dunque in un Sacrificio in Sacramento. Importante su questo punto è un articolo della *Summa Theologiae*: *S. Th.* III q. 83 a.1; per il nostro studio è necessario sottolineare prima di tutto la rilevanza del *sed contra* in cui s. Tommaso, riprendendo s. Agostino, afferma proprio che nell'Eucaristia Cristo si immola in sacramento:

"Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro sententiarum Prosperi, semel

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

immolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidie immolatur in sacramento."[462]

Cristo una volta è stato immolato in sé stesso e tuttavia quotidianamente è immolato in Sacramento. Nel corpo dell'articolo il Dottore Angelico conferma l'affermazione del *sed contra* sia dicendo chiaramente che il Sacramento Eucaristico attua l'immolazione (sacramentale) di Cristo (significando la Passione e applicandone il frutto), sia affermando che la Passione è vera immolazione[463]; dire infatti che l'immolazione della Passione fu vera implica, in questo contesto, accettare che l'immolazione eucaristica non è vera, nel senso che non si realizza con una offerta cruenta di Cristo, ma sacramentale cioè si compie in altra specie[464], nella specie del Sacramento[465]. L'immolazione vera implica la morte della vittima, Cristo nell' Eucaristia non muore ma applica i frutti della sua propria immolazione vera[466]. Ciò si conferma ulteriormente nel testo seguente:

"Ad secundum dicendum quod, sicut celebratio huius sacramenti est imago repraesentativa Passionis Christi, ita altare est repraesentativum crucis

---

[462] Cfr.*S.Th.,* III q. 83 a. 1.

[463]Cfr.*S.Th.,* III q. 83 a. 1 in c." Respondeo dicendum quod duplici ratione celebratio huius sacramenti dicitur Christi immolatio. Primo quidem quia, sicut Augustinus dicit, ad Simplicianum, solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt, sicut cum, intuentes tabulam aut parietem pictum, dicimus, ille Cicero est, ille Sallustius.

Celebratio autem huius sacramenti, sicut supra dictum est, imago est quaedam repraesentativa Passionis Christi, quae est vera immolatio. Unde Ambrosius dicit, super epistolam ad Heb., in Christo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam potens. Quid ergo nos? nonne per singulos dies offerimus ad recordationem mortis eius? alio modo, quantum ad effectum Passionis, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae Passionis.

Unde et in quadam dominicali oratione secreta dicitur, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.

Quantum igitur ad primum modum, poterat Christus dici immolari etiam in figuris veteris testamenti, unde et in Apoc. XIII dicitur, quorum nomina non sunt scripta in libro vitae agni, qui occisus est ab origine mundi. Sed quantum ad modum secundum, proprium est huic sacramento quod in eius celebratione Christus immoletur."

[464]Cfr.*S. Th.* III q. 79 a. 2 ad 3m "… quod Christus sub aliena specie sumitur, pertinet ad rationem sacramenti .."

[465]Cfr.*S. Th.* III q. 80 a.2 "Respondeo dicendum quod in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti."

[466] Cfr.*S.Th.,* III q. 83 a. 1

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est."[467]

La sottolineatura che s. Tommaso fa riguardo alla immolazione di Cristo in propria specie sulla Croce, richiama quanto affermato nel corpo dell'articolo e soprattutto richiama il testo di s. Agostino, opponendo la immolazione in propria specie alla immolazione in sacramento. In altri testi s. Tommaso parla di questa immolazione in Sacramento indicandola come immolazione del Sacramento[468].

S. Tommaso dunque fa emergere nei suoi testi il Sacrificio Eucaristico come immolazione in Sacramento di Cristo, questo ci conduce a dire, con molti altri commentatori di s. Tommaso[469], che l' Eucaristia è un Sacrificio in Sacramento. Cosa vuol dire più precisamente che l'Eucaristia è un Sacrificio in Sacramento?

Da ciò che abbiamo visto e da ciò che ancor meglio vedremo nella dottrina di s. Tommaso, dobbiamo dire che questa espressione significa che tale Sacrificio:

-si compie al realizzarsi di un Sacramento,

-si attua in altra specie e non nella figura propria di Cristo,

-è attuato dallo stesso Cristo, Sacerdote glorioso e impassibile, mediante la consacrazione attraverso le parole del ministro sacro,

-è atto teandrico di portata salvifica universale, cioè è una Causa universale di grazia,

-ci dà di partecipare all'intera Pasqua e a tutti i Misteri di Cristo,

-è immagine rappresentativa della Passione,

-è un solo Sacrificio unitamente alla Passione, per alcuni aspetti, ma

[467] Cfr.*S.Th.,* III q. 83 a. 1 ad 2m.

[468] *In Io* c. 6 l.6 "…in immolatione huius sacramenti est universalis effectus …"

[469]Cfr.Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia. Accedunt de paenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam* S. Thomae, R. Berruti, Augustae Taurinorum, 1943, p. 283ss.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

pure si distingue da essa, per altri aspetti.

b) La causalità universale dell'Eucaristia si attua al compiersi del Sacramento.

L'immolazione che, come detto esaminando la dottrina tomista, è Causa universale di grazia si realizza al compiersi della consacrazione, cioè al compiersi del Sacramento, come dice s. Tommaso:

> "Ad primum ergo dicendum quod alia sacramenta perficiuntur in usu fidelium. Et ideo in illis ministrare non tenetur nisi ille qui super fideles suscipit curam. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucharistiae, in qua sacrificium Deo offertur, ad quod sacerdos obligatur ex ordine iam suscepto."[470]

Nella consacrazione eucaristica viene offerto un Sacrificio, sommo, a Dio ma un Sacrificio che si realizza proprio attraverso l'attuazione, sulla materia, della forma sacramentale[471], tanto di quella che opera la

[470] Cfr.*S.Th.,* III q. 83 a. 1 ad 1m.

[471] Cfr.*S.Th.,* III q. 78 a.1 " Respondeo dicendum quod hoc sacramentum ab aliis sacramentis differt in duobus. Primo quidem quantum ad hoc, quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in usu materiae consecratae. Secundo, quia in aliis sacramentis consecratio materiae consistit solum in quadam benedictione, ex qua materia consecrata accipit instrumentaliter quandam spiritualem virtutem, quae per ministrum, qui est instrumentum animatum, potest ad instrumenta inanimata procedere. Sed in hoc sacramento consecratio materiae consistit in quadam miraculosa conversione substantiae, quae a solo Deo perfici potest. Unde minister in hoc sacramento perficiendo non habet alium actum nisi prolationem verborum. Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma huius sacramenti differt a formis aliorum sacramentorum in duobus. Primo quidem, quia formae aliorum sacramentorum important usum materiae, puta baptizationem vel consignationem, sed forma huius sacramenti importat solam consecrationem materiae, quae in transubstantiatione consistit; puta cum dicitur, hoc est corpus meum, vel, hic est calix sanguinis mei. Secundo, quia formae aliorum sacramentorum proferuntur ex persona ministri, sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur, ego te baptizo, vel, ego te confirmo; sive per modum imperantis, sicut in sacramento ordinis dicitur, accipe potestatem, etc.; sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento extremae unctionis dicitur, per istam unctionem et nostram intercessionem, etc.. Sed forma huius sacramenti profertur ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione huius sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi ".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

transustanziazione del pane che di quella che opera la transustanziazione del vino. Spiega infatti il s. Dottore:

> "Ad secundum dicendum quod, licet non in omnibus terris nascatur triticum et vinum, tamen de facili ad omnes terras deferri potest quantum sufficit ad usum huius sacramenti. Nec propter defectum alterius, est unum tantum sine altero consecrandum, quia non esset perfectum sacrificium."[472]

Il Sacrificio Eucaristico e la sua causalità universale, sono strettamente legati alla forma e alla materia del Sacramento, mancando la materia e la forma complete, sacramentali, il Sacrificio non è perfetto e non si attua la causalità universale. Perché il Sacrificio Eucaristico e la correlativa causalità si attui occorrono i segni da Cristo tassativamente stabiliti: l'Eucaristia è Sacrificio sacramentale che si attua attraverso segni fissati da Dio per operare quello che tali segni significano.

Ci sembra interessante aggiungere che s. Tommaso ritiene l'Eucaristia vero Sacrificio per la verità del Sacramento e per la verità del frutto:

> "Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa et similes intelligendae sunt quantum ad hoc quod non recte extra ecclesiam sacrificium offertur. Unde extra ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium, quod est verum veritate fructus, licet sit verum veritate sacramenti, sicut etiam supra dictum est quod peccator sumit corpus Christi sacramentaliter, sed non spiritualiter."[473]

L'Eucaristia celebrata fuori della Chiesa cattolica da ministri scismatici o eretici è vera per la verità del Sacramento ma non è vera per la verità del frutto perché è celebrata in una situazione di peccato e dunque non porta a chi la celebra, in questo modo, la santità che è il frutto proprio di questo Sacramento. Di particolare importanza è per noi sottolineare che l'Eucaristia è vero Sacrificio per la verità del Sacramento. Cosa significa questa espressione? Ci pare che la chiave per intendere rettamente il significato di questa affermazione sia donata a noi da s. Tommaso in questo altro testo:

> "Primo quidem, quia per hanc positionem tollitur veritas huius sacramenti,

[472] Cfr.*S.Th.,* III q. 74 a. 1.
[473] Cfr.*S.Th.,*III q. 82 a. 7.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

ad quam pertinet ut verum corpus Christi in hoc Sacramento existat." [474]

La verità del Sacramento e del sacrificio dell'Eucaristia sta nel fatto che il Corpo di Cristo è veramente sotto le specie del pane e del vino, sta nel fatto che veramente Cristo Signore è sotto le specie nel Sacramento e viene offerto come Ostia. E per aversi tale verità del Sacramento occorre che la forma sacramentale esatta operi sulla materia adatta, occorre che la rappresentazione esterna sia precisamente quella che vuole Gesù, occorre, cioè, che la rappresentazione esterna sia quella di un vero sacrificio visibile.

c) La causalità universale dell'Eucaristia si attua in una commemorazione sacramentale del Sacrificio della Croce.

Questo Sacrificio sacramentale che è l'Eucaristia è Sacramento del Sacrificio della Croce, vale a dire che è una commemorazione sacramentale del Sacrificio della Croce. Dice s. Tommaso:

> "Respondeo dicendum quod hoc sacramentum habet triplicem significationem. Unam quidem respectu praeteriti, inquantum scilicet est commemorativum dominicae Passionis, quae fuit verum sacrificium, ut supra dictum est. Et secundum hoc nominatur sacrificium. Aliam autem significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, cui homines congregantur per hoc sacramentum. Et secundum hoc nominatur communio vel synaxis, dicit enim Damascenus, IV libro, quod dicitur communio, quia communicamus per ipsam Christo; et quia participamus eius carne et deitate; et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam."[475]

La Passione di Cristo fu vero sacrificio; l'Eucaristia anche è un vero sacrificio che è una commemorazione della Passione, più precisamente è una commemorazione sacramentale e rappresentazione sacramentale della Passione, vale a dire commemorazione e rappresentazione che si attua nel Sacramento:

> "Praeterea, immolatio Christi facta est in cruce, in qua tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis, ut dicitur Ephes. V. Sed in

[474] Cfr.*S.Th.,* III q. 78 a. 5 in c.
[475] Cfr.*S.Th.,* III q. 73 a. 4 .

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

> celebratione huius mysterii Christus non crucifigitur. Ergo nec immolatur. Praeterea, sicut Augustinus dicit, IV de Trin., in immolatione Christi idem est sacerdos et hostia. Sed in celebratione huius sacramenti non est idem sacerdos et hostia. Ergo celebratio huius sacramenti non est Christi immolatio.[….]Ad secundum dicendum quod, sicut celebratio huius sacramenti est imago repraesentativa Passionis Christi, ita altare est repraesentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est. Ad tertium dicendum quod, per eandem rationem, etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet. Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia." [476]

L'Eucaristia è una immagine rappresentativa sacramentale della Passione di Cristo e il sacerdote ministeriale che visibilmente la offre è immagine sacramentale rappresentativa di Cristo che si offrì sulla Croce, perciò, in certo modo, stesso è il Sacerdote e stessa la Vittima del Sacrificio della Croce e del Sacrificio dell'Eucaristia. Più profondamente dobbiamo precisare con s. Tommaso che la consacrazione è Cristo stesso a realizzarla in virtù e in Persona sicché Egli è davvero il Sacerdote principale della s. Messa, anche se è invisibile per noi.

c,1) L'Eucaristia è immagine sacramentale somma della Passione e continuazione della opera redentiva iniziata nella Passione.

L'Eucaristia è immagine sacramentale somma della Passione perché contiene sacramentalmente, al modo della sostanza, lo stesso Cristo che ha sofferto sulla Croce e perché in essa il sacerdote ministeriale agisce non solo in virtù ma in persona di Cristo; ossia le parole consacratorie, nella s. Messa, provengono dalla Persona di Cristo[477], Cristo continua ad agire tra noi attraverso l'Eucaristia; perciò attraverso essa, in certo modo, si continua il Mistero della Passione, si esercita l'opera della nostra Redenzione

[476] Cfr.*S.Th.,* III q. 83 a. 1 arg. 2-3 e ad 2m et 3m.

[477]Cfr.*S.Th.,* III q. 78 a.1 "Secundo, quia formae aliorum sacramentorum proferuntur ex persona ministri, sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur, ego te baptizo, vel, ego te confirmo; sive per modum imperantis, sicut in sacramento ordinis dicitur, accipe potestatem, etc.; sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento extremae unctionis dicitur, per istam unctionem et nostram intercessionem, etc.. Sed forma huius sacramenti profertur ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione huius sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi ."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

iniziata, in particolare, con la Passione, come dice s. Tommaso nello stesso articolo 1 della q. 83:

> "Unde Ambrosius dicit, super epistolam ad Heb., in Christo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam potens. Quid ergo nos? nonne per singulos dies offerimus ad recordationem mortis eius? Alio modo, quantum ad effectum Passionis, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae Passionis. Unde et in quadam dominicali oratione secreta dicitur, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur."[478]

Quando si celebra la s. Messa si esercita l'opera della nostra Redenzione, si prolunga il Mistero della Passione e, più generalmente, quello della Pasqua del Signore. Tutti i Sacramenti realizzano quello che significano: "efficiunt quod significant", come s. Tommaso mette in evidenza in molti testi[479]; l'Eucaristia, che è il Sacramento per eccellenza, significa la Passione in modo specialissimo (cioè contenendo e offrendo il Cristo Signore che ha sofferto), perciò l'Eucaristia in certo modo specialissimo realizza il Mistero della Passione, per questo s. Tommaso può dire che quando si celebra l'Eucaristia si esercita l'opera della nostra Redenzione, si prolunga il Mistero della Pasqua. La Passione è Causa universale di grazia e l'Eucaristia, Causa universale di grazia che applica a noi il frutto della Passione, attua la sua causalità proprio in una rappresentazione della Passione.

c,2) Cristo Ostia e Sacrificio nella Passione e nell'Eucaristia.

Cristo nella sua Passione era Sacrificio: il Dottore Angelico rimarca questa verità in più testi[480] e in particolare per noi appare utile evidenziarne

[478] Cfr.*S.Th.,* III q. 83 a. 1 in c.

[479]*Cfr.Super Sent.,*IV d. 27 q.1 a.2 q.3 in c. "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod causae sacramentales significando efficiunt, unde efficiunt quod significant: et quia cum aliquis consensum suum per verba de futuro exprimit, non significat se facere matrimonium, sed promittit se facturum; ideo talis expressio consensus non facit matrimonium, sed dispositionem ejus, quae sponsalia nominantur".Cfr.ibid. d.11 a. 3 q.2 "Ad primum ergo dicendum, quod verba formae habent sacramentalem virtutem; unde non efficiunt nisi quod significant; et ideo, cum significatio illius formae non sit perfecta nisi in ultimo instanti, tunc habet efficaciam suam." *S.Th.,* III q. 77 a.1 "Nec potest dici quod hoc fiat miraculose virtute consecrationis, quia verba consecrationis hoc non significant; quae tamen non efficiunt nisi significatum."

[480]Cfr.*In Io.,* c. 8 l.4 " Nam, ut apostolus dicit, ipse pretium dedit non argentum, sed

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

alcuni più direttamente collegati con la *Summa Theologiae,* come questi:

> "Quod tripliciter exponitur. Uno modo, quia consuetudo veteris legis est ut sacrificium pro peccato, peccatum nominetur. Os. IV, 8: peccata populi mei comedent, id est oblata pro peccato. Tunc est sensus fecit (Christum n.d.r.) peccatum, id est hostiam, vel sacrificium pro peccato."[481]

> "Praeterea, hostia videtur idem esse quod sacrificium[...]"[482]

Cristo era Sacrificio ed Ostia; Ostia è lo stesso che Sacrificio, è una realtà che fa sacri, santifica: Cristo con la sua Passione ci ha fatto, causalmente, sacri, santi; Egli era, perciò, Sacrificio e Ostia; ulteriormente Cristo era anche Sacerdote[483] ed ha offerto sé stesso come Ostia e Sacrificio

---

sanguinem suum: venit enim in similitudinem carnis peccati, nullum omnino habens peccatum; et ideo factum est verum sacrificium pro peccato: unde per eum liberamur non a barbaris, sed a diabolo."Cfr.ibid. c. 17 l.4 "Vel aliter, secundum Chrysostomum, rogavit ut sanctificarentur sanctificatione spirituali. In veteri autem testamento erant iustificationes carnales; Hebr. IX, 10: iustitiis carnis usque ad tempus correctionis impositis. Sed illae erant figurae spiritualis sanctificationis, quae tamen fiebant per aliquod sacrificium; et ideo ad sanctificationem discipulorum competebat fieri aliquod sacrificium. Et hoc est quod dicit: ut sanctificentur ipsi, ego iam sanctifico me; idest offero me sacrificium; Hebr.C. IX, 14: obtulit semetipsum Deo;Cfr.ibid. XIII, V. 12: propter quod Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est. Et hoc in veritate, non in figura, sicut in veteri testamento."; *In II ad Cor.,* c. 5 l.5 "Quod tripliciter exponitur. Uno modo, quia consuetudo veteris legis est ut sacrificium pro peccato, peccatum nominetur. Os. IV, 8: peccata populi mei comedent, id est oblata pro peccato. Tunc est sensus fecit peccatum, id est hostiam, vel sacrificium pro peccato."Cfr.*S.Th.,* III q. 73 a. 4 arg. 3 "Praeterea, hostia videtur idem esse quod sacrificium[...]Cfr.*In Heb.,* c. 10 l.1 "Quae, scilicet hostiae feriales, non poterant auferre peccata, quia iterabantur. Ier. XI, 15: numquid carnes sanctae auferent a te malitias tuas in quibus gloriata es? Per istud iuge sacrificium figuratur Christus, et aeternitas eius qui est agnus immaculatus."

[481] *In II ad Cor.*, c. 5 l.5 .

[482] Cfr.*S.Th.,* III q. 73 a. 4 arg. 3.

[483]Cfr.*S.Th.,* III q. 22 a. 2 in c."[…]Haec autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primo quidem, nostra peccata deleta sunt, secundum illud Rom. IV, traditus est propter delicta nostra.Secundo, gratiam nos salvantem per ipsum accepimus, secundum illud Heb. V, factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae.Tertio, per ipsum perfectionem gloriae adepti sumus, secundum illud Heb. X, habemus fiduciam per sanguinem eius in introitum sanctorum, scilicet in gloriam caelestem. Et ideo ipse Christus, inquantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacificorum, et holocaustum.

Ibid. ad 2m "[…]Alio modo potest considerari occisio Christi per comparationem

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

al Padre. Cristo stesso continua anche oggi ad essere Ostia e Sacrificio, invero dice s. Tommaso:

> "Praeterea, hostia videtur idem esse quod sacrificium. Sicut ergo non proprie dicitur sacrificium, ita nec proprie dicitur hostia.[….]Ad tertium dicendum quod hoc sacramentum dicitur sacrificium, inquantum repraesentat ipsam Passionem Christi. Dicitur autem hostia, inquantum continet ipsum Christum, qui est hostia suavitatis, ut dicitur Ephes. V."[484]

Cristo nell'Eucaristia è Ostia e quindi è Sacrificio, giacché Ostia è lo stesso che Sacrificio. Ci pare importante precisare che Cristo non è Ostia in senso materiale giacché non viene ucciso dal Sacerdote (che è Lui stesso) né sulla Croce né nel Sacramento[485], Cristo è Ostia e Sacrificio perché si è volontariamente offerto alla morte nella Passione e rimane in Cielo come offerta di santificazione per noi, infatti Egli continua a operare per noi, per la nostra salvezza, come sarà ben evidente nelle prossime pagine e come è già evidente in un testo visto da noi precedentemente:

> "Etsi Christus quotidie immoletur, vel semel tantum immolatus sit. Sciendum est, quod omnia illa verba quae important comparationem Judaeorum ad Christum et poenam Christi, non dicuntur quotidie fieri. Non enim dicimus quod Christus quotidie crucifigatur et occidatur; quia actus Judaeorum et poena Christi transit. Illa autem quae important comparationem Christi ad Deum Patrem, dicuntur quotidie fieri, sicut offerre, sacrificare, et hujusmodi, eo quod hostia illa perpetua est; et hoc modo est semel oblata per Christum, quod quotidie etiam per membra ipsius offerri possit." [486]

Cristo permane Ostia, è Ostia perpetua e perciò noi possiamo offrire tale Ostia a Dio nell'Eucaristia per la salvezza del mondo. Cristo è il Sacrificio perenne figurato nel Sacrificio continuo dell'Antico Testamento:

> "Quae, scilicet hostiae feriales, non poterant auferre peccata, quia

---

ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit Passioni. Et ex hac parte habet rationem hostiae. In quo non convenit cum sacrificiis gentilium."

[484] Cfr.*S.Th.,* III q. 73 a. 4 arg. 3. e ad 3m.

[485]Cfr.*S.Th.,* III q. 22 a. 2 arg. 1m "Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ipse Christus non fuit simul sacerdos et hostia. Sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non seipsum occidit. Ergo ipse non fuit simul sacerdos et hostia."

[486]Cfr.*Super Sent.,*IV d. 12 q. 3 a.2 q.3 exp. text.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

iterabantur. Ier. XI, 15: numquid carnes sanctae auferent a te malitias tuas in quibus gloriata es? Per istud iuge sacrificium figuratur Christus, et aeternitas eius qui est agnus immaculatus." [487]

I sacrifici dell'Antica Alleanza, non potevano togliere i peccati. L'Eucaristia invece può togliere completamente tali peccati, come visto e come ulteriormente vedremo, perché in essa è offerto Cristo-Ostia ed è Causa universale di grazia, è il Sacrificio della Nuova Legge che contiene sostanzialmente lo stesso Cristo Salvatore con la sua potenza divino–umana, santificante, contiene Cristo che, dopo la Passione, permane Agnello, Ostia, Sacrificio.

Più sopra noi dicemmo che sacrificio in senso ampio è ogni azione che si compie per giungere alla divina beatitudine; ebbene Cristo glorioso permane in somma operatività[488] (la sua volontà della nostra salvezza è una continua preghiera[489], che è una continua opera nella carità divina dunque ben si può dire che Cristo è, tuttora, in Cielo, Sacrificio.

---

[487] *In Heb.,* c. 10 l.1 . Si noti che Cristo Signore è Agnello di Dio, ossia Sacrificio continuo, come afferma ulteriormente s. Tommaso inCfr.*S.Th.,* I-II q. 102 a.4 in c. "Unde in hoc festo debebant habere fructum arboris pulcherrimae, idest citrum, et lignum densarum frondium, idest myrtum, quae sunt odorifera; et spatulas palmarum, et salices de torrente, quae diu retinent suum virorem; et haec inveniuntur in terra promissionis; ad significandum quod per aridam terram deserti eos duxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet coetus atque collectae, in quo colligebantur a populo ea quae erant necessaria ad expensas cultus divini. Et significabatur adunatio populi et pax praestita in terra promissionis. Figuralis autem ratio horum festorum est quia per iuge sacrificium agni figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei; secundum illud Heb. Ult., Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula."

[488] Cfr.*Cat. Matt.,* cap. 14 l. 5. "Cur autem solus ascendit in caelum? Quia nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit: quamvis et cum in fine venerit, et nos in caelum levaverit, etiam tunc solus ascendet; quia caput cum corpore suo unus est Christus; nunc autem solum caput ascendit. Ascendit autem orare, quia ascendit ad Patrem pro nobis interpellare."

Cfr.*In Heb.*, cap. 9 l. 5. "Ut appareat pro nobis vultui Dei. Et loquitur apostolus alludendo ritui veteris legis, secundum quam pontifex qui intrabat sancta sanctorum, stabat coram propitiatorio ut oraret pro populo: ita et Christus intravit caelum, secundum quod homo, ut astaret Deo pro salute nostra. Sed ista differenter, quia sacerdos, impediente fumo qui ascendebat de thuribulo, non videbat sancta sanctorum, nec videbat aliquem vultum; sed Christus apparet vultui Dei, non quod sit ibi facies corporalis, nec aliqua nebula, sed cognitio manifesta."

[489] *In Rom.,* c. 8 l. 7.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

d) L' Eucaristia come Causa universale di grazia che si attua nell'immolazione di Cristo, glorioso e impassibile, in altra specie.

Riportavamo più sopra questo importante testo di s. Tommaso:

> "Primo quidem, quia per hanc positionem tollitur veritas huius sacramenti, ad quam pertinet ut verum corpus Christi in hoc Sacramento existat." [490]

La verità del Sacramento e quindi il compimento del Sacrificio sacramentale si ha per la presenza sostanziale di Cristo, tale presenza è evidentemente decisiva per il compiersi della santificazione universale che si attua in un tale Sacramento, ma va ricordato a questo riguardo che l'Eucaristia è il Sacramento che contiene sostanzialmente il Cristo glorioso. Cristo glorioso, vale a dire Cristo come è oggi in Cielo[491], Cristo che ha patito ed ora è impassibile[492] è contenuto sotto le specie del Sacramento con tutto sé stesso, con il suo Corpo, con tutte le parti di esso, con il suo Sangue, la sua Anima e la sua Divinità[493]. Il vero Corpo di Cristo che dà a questo Sacramento di essere vero è il Corpo di Cristo glorioso. Il Sacrificio sacramentale eucaristico contiene non il Cristo paziente ma il Cristo che ha

---

[490] Cfr.*S.Th.,* III q. 78 a. 5 in c.

[491]*S.Th.,*III, q. 77 a. 1 in c. "Neque etiam in forma substantiali, quae non manet; et, si remaneret, subiectum esse non posset, ut patet per Boetium, in libro de Trin. Manifestum est etiam quod huiusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subiecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quod corpus Christi, gloriosum et impassibile existens, alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates. Dicunt autem quidam quod sunt, sicut in subiecto, in aere circumstante."

[492]Cfr.*S.Th.,* III, q. 77 a. 1 in c. "[..]corpus Christi, gloriosum et impassibile existens, alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates."

Cfr.ibid. a. 7 in c. "Non autem potest dici quod ipsum corpus Christi verum frangatur Primo quidem, quia est incorruptibile et impassibile. Secundo, quia est totum sub qualibet parte, ut supra habitum est, quod est quidem contra rationem eius quod frangitur."

[493]Cfr.*S.Th.,*III[a] q. 76 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod omnino necesse est confiteri secundum fidem Catholicam quod totus Christus sit in hoc sacramento."

Ibid. III[a] q. 76 a. 1 ad 1 "[..]Et ideo in hoc sacramento necesse est esse divinitatem Christi concomitantem eius corpus. […] Et ideo in hoc sacramento corpus quidem Christi est ex vi sacramenti, anima autem ex reali concomitantia."

Ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod ex vi sacramenti sub hoc sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi, idest ossa et nervi et alia huiusmodi."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

patito (“Christus passus”) e che ora è glorioso:

> “Respondeo dicendum quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, non sensu deprehendi potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur. Unde super illud Luc. XXII, hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur, dicit Cyrillus, non dubites an hoc verum sit, sed potius suscipe verba salvatoris in fide, cum enim sit veritas, non mentitur.Hoc autem conveniens est, primo quidem, perfectioni novae legis. Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium Passionis Christi continebant solum in figura, secundum illud Heb. X, umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem. Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate.Et ideo hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hierar., est perfectivum omnium sacramentorum aliorum, in quibus virtus Christi participatur.”[494]

L’Eucaristia è Sacrificio che contiene e in cui viene offerto e immolato Cristo[495] (Ostia e Sacrificio) che ha sofferto ed è ora glorioso in Cielo. Il Corpo e il Sangue che vengono offerti sacramentalmente sono il Corpo e il Sangue di Cristo che siede alla destra del Padre.

Cosa significa, più profondamente, che Cristo glorioso è offerto e immolato nell’Eucaristia? A nostro parere ciò significa che il Cristo glorioso opera nell’Eucaristia, dice infatti s. Tommaso :

> “Respondeo dicendum quod in hoc sacramento potest considerari et id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, et Passio eius repraesentata; et id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti et species eius. Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet

[494] Cfr.*S.Th.,* III q. 75 a.1.

[495]Cfr.*S. Th.,* III q. 83 a. 1 “Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius ibidem dicit, una est hostia, quam scilicet Christus obtulit et nos offerimus, et non multae, quia semel oblatus est Christus, hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur unum est corpus et non multa corpora, ita et unum sacrificium.”

Ibid. q. 74 a.1 “Quia, ut Ambrosius dicit, super epistolam ad Corinthios, hoc sacramentum valet ad tuitionem corporis et animae, et ideo caro Christi sub specie panis pro salute corporis, sanguis vero sub specie vini pro salute animae offertur, sicut dicitur Levit. XVII, quod animalis anima in sanguine est.”

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

adeptionem vitae aeternae."[496]

"Respondeo dicendum quod duplici ratione celebratio huius sacramenti dicitur Christi immolatio. Primo quidem quia, sicut Augustinus dicit, ad Simplicianum, solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt, sicut cum, intuentes tabulam aut parietem pictum, dicimus, ille cicero est, ille Sallustius.Celebratio autem huius sacramenti, sicut supra dictum est, imago est quaedam repraesentativa Passionis Christi, quae est vera immolatio.Unde Ambrosius dicit, super epistolam ad Heb., in Christo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam potens. Quid ergo nos? nonne per singulos dies offerimus ad recordationem mortis eius? Alio modo, quantum ad effectum Passionis, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae Passionis.Unde et in quadam dominicali oratione secreta dicitur, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.Quantum igitur ad primum modum, poterat Christus dici immolari etiam in figuris veteris testamenti, unde et in Apoc. XIII dicitur, quorum nomina non sunt scripta in libro vitae agni, qui occisus est ab origine mundi. Sed quantum ad modum secundum, proprium est huic sacramento quod in eius celebratione Christus immoletur."[497]

Combinando insieme questi due passi del Dottore Angelico noi abbiamo la soluzione "ex ore auctoris" di due questioni relative a quello che abbiamo appena affermato. La prima questione è la seguente: opera il Cristo glorioso nell'Eucaristia? S. Tommaso, nel primo testo ci dice chiaramente di sì: opera il Cristo contenuto nel Sacramento cioè opera il Cristo glorioso, ma opera anche la Passione; ed ecco che sorge, perciò, immediata la seconda domanda: quale è la relazione tra l'opera di Cristo glorioso e l'opera della Passione nel Mistero Eucaristico? Il secondo testo da noi appena presentato risponde precisamente a questa seconda domanda: Cristo glorioso opera attraverso l'Eucaristia per applicare a noi l'effetto della Passione, ossia per consumare in noi il suo stesso Sacrificio[498], infatti, come sappiamo e abbiamo visto, l' Eucaristia applica a noi i frutti della Passione, cioè induce in noi tutto l'effetto della Passione[499]. Quello che abbiamo appena affermato ci pare che si confermi pienamente in questo testo che segue:

---

[496] Cfr.*S.Th.,* III q.79 a.2 in c.

[497] S.Th.,III q. 83 a.1 .

[498] Cfr.*S.Th.,* IIIª q. 22 a. 5 in co.

[499]Cfr.*In Matt.,* c.26 lec.4 "Item ad significandum effectus, et hoc dupliciter: quia istud significat memoriam Passionis Christi; ergo inducit in nos effectus Passionis Christi ."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

> "Respondeo dicendum quod effectus huius sacramenti debet considerari, primo quidem et principaliter, ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus. Qui sicut, in mundum visibiliter veniens, contulit mundo vitam gratiae, secundum illud Ioan. I, gratia et veritas per Iesum Christum facta est; ita, in hominem sacramentaliter veniens, vitam gratiae operatur, secundum illud Ioan. VI, qui manducat me, vivit propter me. Unde et Cyrillus dicit, vivificativum Dei Verbum, uniens seipsum propriae carni, fecit ipsam vivificativam. Decebat ergo eum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram eius carnem et pretiosum sanguinem, quae accipimus in benedictione vivificativa in pane et vino.Secundo consideratur ex eo quod per hoc sacramentum repraesentatur, quod est Passio Christi, sicut supra dictum est. Et ideo effectum quem Passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. Unde super illud Ioan. XIX, continuo exivit sanguis et aqua, dicit Chrysostomus, quia hinc suscipiunt principium sacra mysteria, cum accesseris ad tremendum calicem, vel ab ipsa bibiturus Christi costa, ita accedas. Unde et ipse Dominus dicit, Matth. XXVI, hic est sanguis meus, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum."[500]

Come abbiamo dimostrato precedentemente, il Cristo contenuto nell'Eucaristia è il Cristo glorioso, perciò è Lui che agisce attraverso il SS.mo Sacramento, operando in noi la vita di grazia, attuando in noi la Passione e applicandone a noi gli effetti perché è appunto per la ricezione della grazia di Cristo che i nostri peccati vengono rimessi e si attua in noi l'effetto della Passione. Ripetiamo e precisiamo quello che abbiamo detto: nel testo che abbiamo appena presentato s. Tommaso dice che l'effetto di questo Sacramento si deve considerare anzitutto in base a ciò è contenuto in questo Sacramento, cioè in base al Cristo glorioso il quale attraverso il sacramento porta a noi la sua grazia, poi il s. Dottore aggiunge che questo effetto deve essere considerato anche in base a ciò che è rappresentato attraverso questo Sacramento, cioè in base alla Passione, sicché (tutto) l'effetto che la Passione realizzò nel mondo questo Sacramento lo applica a ciascun uomo, il che significa più profondamente che tutta la salvezza e quindi la remissione dei peccati ci è applicata (in certo modo) universalmente attraverso questo Sacramento; infatti la salvezza e quindi la remissione dei peccati noi sappiamo che si realizza con l'infusione della grazia santificante[501] perciò dobbiamo dire che Cristo glorioso che porta

[500]Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a.1 in c.

[501]Cfr.*S.Th.,* I-II, q. 113 a. 7 in c. " Respondeo dicendum quod tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione, per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

(cioè infonde) in noi la grazia rimette anche i nostri peccati applicando a noi la Passione, perciò Cristo glorioso opera nell'Eucaristia applicando a noi i frutti della Passione.

Come stiamo vedendo e come vedremo ancora meglio più avanti, a nostro parere, sulla base dei testi di s. Tommaso, l'Eucaristia è quindi, in modo speciale, opera di Cristo sommo Sacerdote glorioso che applica a noi (tutto) l'effetto della Passione[502] e più generalmente di tutta la Pasqua[503], come visto: l'offerta sacramentale che si compie attraverso il sacerdote ministro attua visibilmente e sacramentalmente la consumazione del Sacrificio che Cristo stesso offrì sulla Croce; questa consumazione consiste appunto nell'applicazione a noi degli effetti di tutta la Pasqua di Cristo[504].

Per confermare le nostre affermazioni facciamo notare che la forza del Sacramento è data dalla presenza di Cristo glorioso:

> "Ad secundum dicendum quod aqua Baptismi non causat aliquem spiritualem effectum propter ipsam aquam, sed propter virtutem Spiritus Sancti in aqua existentem, unde Chrysostomus dicit, super illud Ioan. V, Angelus Domini secundum tempus etc., in baptizatis non simpliciter aqua operatur, sed, cum Spiritus Sancti susceperit gratiam, tunc omnia solvit peccata.Sicut autem se habet virtus Spiritus Sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad species panis et vini. Unde species panis et vini non efficiunt aliquid nisi virtute corporis Christi veri."[505]

È proprio la presenza attuale e l'operatività del Corpo e del Sangue vero di Cristo glorioso che realizza gli effetti eccellenti, universali, del Sacramento; come per l'azione dello Spirito Santo l'acqua battesimale santifica coloro che degnamente si accostano al Battesimo, così per l'azione del Corpo vero e glorioso di Cristo le specie dell'Eucaristia operano a livello salvifico. A nostro parere, il s. Dottore qui, dicendo che le specie del pane (e del vino) non realizzano nulla se non per la forza del Corpo (e Sangue) di Cristo, afferma più profondamente che le specie sono il segno sacramentale visibile

---

[502] *S.Th.,*IIIª q. 22 a. 5 in co., a. 6 ad 2m; *In Heb*., c.5 l.1.

[503]Cfr.*In Io.,* c. 6 l.6"Per cui è chiaro che la distruzione della morte che Cristo realizzò morendo e la riparazione della vita che realizzò risorgendo è effetto di questo sacramento."

[504]Cfr.*In Io.,* c. 6 l.6: "Per cui è chiaro che la distruzione della morte che Cristo realizzò morendo e la riparazione della vita che realizzò risorgendo è effetto di questo sacramento."Cfr.*S.Th.,* III q. 56 a. 2 in co., q. 49 aa.1-5.

[505] Cfr.*S.Th.*III q. 73 a.1 ad 2m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

dell'azione di Cristo Sacerdote glorioso (che consuma il Sacrificio della Passione) solo in quanto contengono appunto il Corpo vero e il Sangue vero di Cristo e quindi tutto Cristo, il che significa più semplicemente che è il Cristo glorioso, contenuto sotto le specie, che realizza tutti gli effetti sacramentali e sacrificali dell'Eucaristia …e li realizza, come sappiamo, applicando i frutti della Passione.

Seguendo quello che abbiamo detto dobbiamo aggiungere che anche il Sangue che è sotto le specie del vino, nell'Eucaristia, è il Sangue di Cristo glorioso, e perciò, nel brano che segue, la virtù di tale Sangue che opera in questo Sacramento è precisamente la virtù di Cristo glorioso:

> "Dicendum est ergo quod omnia praedicta verba sunt de substantia formae, sed per prima verba, hic est calix sanguinis mei, significatur ipsa conversio vini in sanguinem, eo modo quo dictum est in forma consecrationis panis; per verba autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi in Passione, quae operatur in hoc sacramento. Quae quidem ad tria ordinatur."[506]

Con le parole della consacrazione successive a quelle indicanti la conversione del vino nel Sangue di Cristo glorioso, si significa la potenza di questo Sangue, effuso nella Passione, che opera in questo Sacramento. La potenza del Sangue di Cristo è la potenza di Cristo stesso sotto l'aspetto particolare della Redenzione, della remissione dei peccati, perché, come dice la Scrittura: non c'è remissione dei peccati senza spargimento di sangue (cfr. Eb. 9,22). Dunque con le parole della forma del Sacramento, oltre che significare la stessa conversione, si designa la virtù di Cristo che opera in questo Sacramento, ossia la virtù di Cristo glorioso che applica a noi, pellegrini sulla terra, l'effetto della sua Passione per redimerci e per santificarci.

Cristo che è glorioso in Cielo, oggi, si rende sacramentalmente

[506] Cfr.*S.Th.,* III q. 78 a. 3.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

presente nell'Eucaristia[507] sicché Egli che è il "Christus passus"[508] e il cui Sangue fu effuso, in propria specie, sulla Croce, applica a noi l'effetto di tutto il Mistero Pasquale per consumare in noi il suo Sacrificio unendoci a Sé e perfezionandoci[509].

[507]Cfr., tra gli altriCfr.*S.Th.,* III q. 76 a. 5 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi non est in hoc sacramento definitive, quia sic non esset alibi quam in hoc altari ubi conficitur hoc sacramentum; cum tamen sit et in caelo in propria specie, et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet quod non est in hoc sacramento circumscriptive, quia non est ibi secundum commensurationem propriae quantitatis, ut dictum est". *S.Th.,* III q.76 a.1 "Ad primum ergo dicendum quod, quia conversio panis et vini non terminatur ad divinitatem vel animam Christi, consequens est quod divinitas vel anima Christi non sit in hoc sacramento ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia. Quia enim divinitas corpus assumptum nunquam deposuit, ubicumque est corpus Christi, necesse est et eius divinitatem esse. Et ideo in hoc sacramento necesse est esse divinitatem Christi concomitantem eius corpus.Unde in symbolo ephesino legitur, participes efficimur corporis et sanguinis Christi, non ut communem carnem percipientes, nec viri sanctificati et verbo coniuncti secundum dignitatis unitatem, sed vere vivificatricem, et ipsius Verbi propriam factam.Anima vero realiter separata fuit a corpore, ut supra dictum est.Et ideo, si in illo triduo mortis fuisset hoc sacramentum celebratum, non fuisset ibi anima, nec ex vi sacramenti nec ex reali concomitantia. Sed quia Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, ut dicitur Rom. VI, anima eius semper est realiter corpori unita. Et ideo in hoc sacramento corpus quidem Christi est ex vi sacramenti, anima autem ex reali concomitantia".Cfr.ibid. a.5 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi non est in hoc sacramento definitive, quia sic non esset alibi quam in hoc altari ubi conficitur hoc sacramentum; cum tamen sit et in caelo in propria specie, et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet quod non est in hoc sacramento circumscriptive, quia non est ibi secundum commensurationem propriae quantitatis, ut dictum est."

[508]Cfr.*S.Th.,* III q. 66 a. 9 ad 5m "Ad quintum dicendum quod utrumque sacramentum, scilicet Baptismi et Eucharistiae, est repraesentativum dominicae mortis et Passionis, aliter tamen et aliter. Nam in Baptismo commemoratur mors Christi inquantum homo Christo commoritur ut in novam vitam regeneretur. Sed in sacramento Eucharistiae commemoratur mors Christi inquantum ipse Christus passus exhibetur nobis quasi paschale convivium, secundum illud I Cor. V, Pascha nostrum immolatus est Christus, itaque epulemur. Et quia homo semel nascitur, multoties autem cibatur, semel tantum datur baptismus, multoties autem Eucharistia" .

[509]Cfr.*S.Th.,* III q. 73 a. 3 "Ad tertium dicendum quod Baptismus est sacramentum mortis et Passionis Christi prout homo regeneratur in Christo virtute Passionis eius. Sed Eucharistia est sacramentum Passionis Christi prout homo perficitur in unione ad Christum passum."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

d,1) Relazione di Cristo, glorioso e impassibile, alle specie e al Sacramento; modo della presenza di Cristo nell'Eucaristia

Volendo approfondire l'argomento della presenza di Cristo glorioso nel Sacramento possiamo dire con s. Tommaso che Cristo Signore, oggi, è in propria specie in Cielo, glorioso e impassibile, ed è anche, sostanzialmente, nel Sacramento:

> "Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi non est in hoc sacramento definitive, quia sic non esset alibi quam in hoc altari ubi conficitur hoc sacramentum; cum tamen sit et in caelo in propria specie, et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet quod non est in hoc sacramento circumscriptive, quia non est ibi secundum commensurationem propriae quantitatis, ut dictum est."[510]

Cristo può stare in Cielo e simultaneamente nel sacramento perché in Cielo è in propria specie mentre nel Sacramento è in specie aliena al modo in cui la sostanza è sotto le specie: tutta nel tutto e tutta in ogni parte; Cristo non è nel Sacramento in modo definitivo né in modo circoscrittivo ma in modo sostanziale. Il pane e il vino con la consacrazione eucaristica vengono appunto transustanziati, vale a dire che le loro sostanze vengono convertite in Cristo glorioso tutto intero, per cui le specie del pane e del vino, nel Sacramento, sono relate, in certo modo, a Cristo glorioso, come a loro sostanza, come già dicemmo più sopra; infatti afferma s. Tommaso:

> "Ad tertium dicendum quod corpus Christi remanet in hoc sacramento non solum in crastinum, sed etiam in futurum, quousque species sacramentales manent. Quibus cessantibus, desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species. Per quem modum Deus desinit esse Dominus creaturae desinentis."[511]

Per la transustanziazione, dunque, viene a porsi, oggi, una relazione tra le specie e Cristo glorioso, sicché Cristo glorioso è la sostanza che sta "sotto" quelle specie.

Più in generale possiamo dire che per la transustanziazione si viene a

[510] Cfr.*S.Th.,* III q. 76 a. 5 ad 1m.
[511] Cfr.*S.Th.,* III q. 76 a. 6.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

instaurare una relazione tra Cristo glorioso e il sacramento, come afferma s. Tommaso nel testo seguente:

> "Respondeo dicendum quod, cum aliquid est unum subiecto et multiplex secundum esse, nihil prohibet secundum aliquid moveri et secundum aliud immobile permanere, sicut corpori aliud est esse album, et aliud est esse magnum, unde potest moveri secundum albedinem, et permanere immobile secundum magnitudinem. Christo autem non est idem esse secundum se, et esse sub sacramento, quia per hoc ipsum quod dicimus ipsum esse sub sacramento, significatur quaedam habitudo eius ad hoc sacramentum."[512]

Per questa relazione Cristo glorioso opera, come visto, attraverso le specie e attraverso il Sacramento inducendo in noi, a livello universale, l'effetto della sua Pasqua.

d.2) Distinzione del Sacrificio Eucaristico che si attua con l'immolazione di Cristo glorioso in altra specie, rispetto al Sacrificio della Passione.

Quello che abbiamo detto finora ci porta a capire che esiste una distinzione profonda tra l'immolazione sacramentale di Cristo nell'Eucaristia e la sua immolazione, in propria specie, sulla Croce; infatti secondo s. Tommaso, l'Eucaristia non è la Passione ma un segno sacramentale, una rappresentazione sacramentale, della Passione[513] e il Cristo presente sotto le specie eucaristiche non è il Cristo sofferente nella Passione ma è il Cristo glorioso e impassibile assiso, ora, alla destra del Padre come dice il Dottore Angelico:

> "Ad quartum dicendum, quod masticatio importat respectum corporis Christi ad aliud extra; et ideo quantum ad hoc non comparatur ad manducantem secundum dimensiones proprias, sed secundum dimensiones panis; et inde est quod nunc non laeditur per masticationem, nisi ratione impassibilitatis, quae in ipso corpore nunc est."[514]

E ancora:

> "Manifestum est etiam quod huiusmodi accidentia non sunt in substantia

[512] Cfr.*S.Th.,* III q. 76 a.6.
[513]*Cfr.Super Sent.,* IV d.12 q.1 a.3 q.1 .
[514] Cfr.*Super Sent.,*IV d.11 q.3 a.3 ad 4m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

corporis et sanguinis Christi sicut in subiecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quod corpus Christi, gloriosum et impassibile existens, alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates."[515]

Nel Sacramento è realmente presente Cristo che ora siede alla destra del Padre ed è glorioso e impassibile, è Lui il "Christus passus" (il Cristo che ha sofferto nella Passione) di cui abbiamo letto più sopra e che ora non soffre più in Cielo. Cristo Signore glorioso (che ha patito nella Passione) è immolato, offerto, sacrificato attraverso questo Sacramento ma senza soffrire in sé stesso: la presenza sacramentale di Cristo manifesta che è Lui stesso, glorioso e impassibile[516], ad operare sacramentalmente senza alcuna sofferenza; Cristo permane in sé stesso impassibile, ma è immolato e mangiato in quanto relato alle specie[517].

---

[515] Cfr.*S. Th.,* III q. 77 a. 1 in c.

[516]Cfr.*C. Gent.*, IV cap. 62 n. 7. "Nam vinum, si in magna quantitate sumeretur, calefaceret, et inebriaret: panis autem et confortaret et nutriret. Videntur etiam, si diu et incaute serventur, putrescere; et a muribus comedi; comburi etiam possunt et in cinerem redigi et vaporem; quae omnia corpori Christi convenire non possunt; cum fides ipsum impassibilem praedicet."*Cfr.S.Th.,* III, q. 77 a. 1 in c. "Neque etiam in forma substantiali, quae non manet; et, si remaneret, subiectum esse non posset, ut patet per Boetium, in libro de Trin. Manifestum est etiam quod huiusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subiecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quod corpus Christi, gloriosum et impassibile existens, alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates. Dicunt autem quidam quod sunt, sicut in subiecto, in aere circumstante." *S.Th.,* III, q. 77 a. 7 in c. "Non autem potest dici quod ipsum corpus Christi verum frangatur. Primo quidem, quia est incorruptibile et impassibile. Secundo, quia est totum sub qualibet parte, ut supra habitum est, quod est quidem contra rationem eius quod frangitur."

[517]Cfr.*S.Th.,* III q. 81 a. 4 in c. e ad 1m "Respondeo dicendum quod corpus Christi idem in substantia est in hoc sacramento et in propria specie, sed non eodem modo, nam in propria specie contingit circumstantia corpora per proprias dimensiones, non autem prout est in hoc sacramento, ut supra dictum est.Et ideo quidquid pertinet ad Christum secundum quod est in se, potest attribui ei et in propria specie et in sacramento existenti, sicut vivere, mori, dolere, animatum vel inanimatum esse, et cetera huiusmodi. Quaecumque vero conveniunt ei per comparationem ad corpora extrinseca, possunt ei attribui in propria specie existenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi, flagellari, et cetera huiusmodi.Unde quidam metrice dixerunt, pyxide servato poteris sociare dolorem innatum, sed non illatus convenit illi. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, Passio convenit corpori passo per comparationem ad agens extrinsecum. Et ideo Christus, secundum quod est sub sacramento, pati non potest. Potest tamen mori."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Va notato che la presenza sacramentale di Cristo si realizza sempre in modo impassibile per Lui; anche nell'Ultima Cena, pur essendo Egli passibile, era nel Sacramento in modo impassibile[518] oggi invece, diversamente da allora, Egli è impassibile in Cielo e si rende presente in modo impassibile nell'Eucaristia. L'Eucaristia è dunque, oggi, Mistero di presenza e operatività in modo impassibile di Cristo glorioso e impassibile. Cristo sulla Croce soffriva, era passibile, nell'Eucaristia Egli, glorioso, non soffre, permane impassibile, intoccabile da tutto ciò che è esterno al suo Corpo, Egli ha già sofferto, è il "Christus passus" che può donare a noi quanto per noi ha ottenuto con le sue sofferenze.

Ma, a questo punto sorge una gravissima questione ed è la seguente: se tutto quello che abbiamo detto è vero perché s. Tommaso afferma che il Sacrificio Eucaristico non è altro Sacrificio rispetto al Sacrificio della Croce e perché aggiunge che l'Eucaristia non è un' altra offerta da quella Passione? Dice infatti il s. Dottore:

> "Sacrificium autem quod quotidie in ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio. Unde Augustinus dicit, in X de CIV. Dei, sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio, cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium."[519]

---

[518]Cfr.*S.Th.,* III q. 81 a.3 " Respondeo dicendum quod Hugo de sancto victore posuit quod Christus ante Passionem diversis temporibus quatuor dotes corporis glorificati assumpsit, scilicet subtilitatem in nativitate, quando exivit de clauso utero virginis; agilitatem, quando siccis pedibus super mare ambulavit; claritatem, in transfiguratione; impassibilitatem, in cena, quando corpus suum tradidit discipulis ad manducandum. Et secundum hoc, dedit discipulis suis corpus impassibile et immortale.Sed, quidquid sit de aliis, de quibus supra dictum est quid sentiri debeat, circa impassibilitatem tamen impossibile est esse quod dicitur. Manifestum est enim quod idem verum corpus Christi erat quod a discipulis tunc in propria specie videbatur, et in specie sacramenti sumebatur. Non autem erat impassibile secundum quod in propria specie videbatur, quinimmo erat Passioni paratum. Unde nec ipsum corpus quod in specie sacramenti dabatur, impassibile erat. Impassibili tamen modo erat sub specie sacramenti quod in se erat passibile, sicut invisibiliter quod in se erat visibile.Sicut enim visio requirit contactum corporis quod videtur ad circumstans medium visionis, ita passio requirit contactum corporis quod patitur ad ea quae agunt. Corpus autem Christi, secundum quod est sub sacramento, ut supra dictum est, non comparatur ad ea quae circumstant mediantibus propriis dimensionibus, quibus corpora se tangunt, sed mediantibus dimensionibus specierum panis et vini. Et ideo species illae sunt quae patiuntur et videntur, non autem ipsum corpus Christi ."

[519] Cfr.*S.Th.,*III q. 22 a. 3 ad 2m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

E aggiunge:

> "Respondeo. Dicendum est, quod non offerimus aliam quam illam quam Christus obtulit pro nobis, scilicet sanguinem suum. Unde non est alia oblatio, sed est commemoratio illius hostiae quam Christus obtulit. Lc. XXII, V. 19: hoc facite in meam commemorationem."[520]

Come dunque conciliare questi testi con la dottrina che abbiamo esposto più sopra? Lo vedremo più avanti dopo avere esaminato altre importanti questioni che sono propedeutiche a questa, in certo modo.

e) La Causa universale della grazia si attua nel Sacrificio della Chiesa.

Un importante aspetto della dottrina eucaristica di s. Tommaso è quello relativo al Sacrificio della Chiesa. L'Eucaristia è Sacrificio del Cristo totale: Capo e Corpo, cioè è il Sacrificio della Chiesa intera. Già nello *Scriptum super Sententiis* s. Tommaso aveva parlato di questa verità[521], nella *Summa Theologiae* la sua trattazione diventa più penetrante e matura; egli ci dice che tale Sacrificio è spirituale[522] e poi afferma:

> "Ad secundum dicendum quod peccata non commemorantur in nova lege propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata, sed commemorantur quantum ad illos scilicet qui vel eius sacrificii nolunt esse participes, sicut sunt infideles, pro quorum peccatis oramus, ut convertantur; vel etiam quantum ad illos qui, post participationem huius sacrificii, ab eo deviant qualitercumque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio. Unde Augustinus dicit, in X de CIV. Dei, sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio, cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium."[523]

---

520 *In Heb*., c.10 l.1.

521 Cfr.*Super Sent.,*IV d. 10 a. 4 qc.5 ex.

522Cfr.*S.Th.,*II-II q. 102 a.4 ad 3m " […]Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogae, quia ipsum sacrificium Ecclesiae spirituale est; unde non distinguitur apud nos locus sacrificii a loco doctrinae. Ratio autem figuralis esse potest quia per hoc significatur unitas Ecclesiae, vel militantis vel triumphantis."

523 Cfr.*S.Th.,*III q. 22 a. 3 ad 2m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Seguendo la dottrina di s. Agostino, s. Tommaso afferma che l'Eucaristia è Sacrificio della Chiesa che commemora il Sacrificio della Croce e nel quale Cristo è l'offerente, cioè il sacerdote, ed è l'offerta, cioè la vittima; in questo Sacrificio vive la Chiesa e chi fa parte della Chiesa è partecipe di esso. Invece, coloro che stanno fuori della Chiesa sono coloro che: o non hanno mai voluto partecipare a questo Sacrificio o prima ne hanno voluto partecipare ma poi hanno deviato da esso. La Chiesa ha tratto e trae dalla s. Messa, per partecipazione al Cristo-Sacrificio che opera in questo Sacrificio Eucaristico, tutta la sua vita: la grazia e la carità e ogni soprannaturale perfezione vengono in noi dall'Eucaristia, che è Causa universale di grazia, di salvezza e di santità, come abbiamo detto e più volte ripeteremo. Ogni atto che compiamo nella s. carità, dicemmo più sopra, è un sacrificio in senso lato; la carità quindi è, in fondo, una realtà sacrificale: è una partecipazione al Sacrificio di Cristo e della Chiesa che si attua nell'Eucaristia; e poiché tutta la vita spirituale è radicata nella carità possiamo dire più generalmente che tutta la vita spirituale è una realta sacrificale e vittimale.

Questo Sacrificio Ecclesiastico è evidentemente centralissimo nella vita della Chiesa, dato che da esso scaturisce la vita del corpo Mistico di Cristo e dato che in esso (Sacrificio), come detto, opera il Cristo glorioso Capo del Corpo e con Lui tutto il Corpo per applicare al mondo i frutti della sua Passione, perciò s. Tommaso afferma che il culto divino consiste principalmente nell'Eucaristia[524].

Inoltre, partecipando del Sacrificio di Cristo nella carità ed essendo tutta impegnata con Cristo nella salvezza del mondo, la Chiesa possiamo dire che è offerta ed è presente in certo modo con Cristo nell'Eucaristia; nell'Ostia che riceviamo ci siamo, dunque, in certo modo, anche noi uniti a Cristo perciò, come visto, s. Tommaso ha potuto affermare che nell'Eucaristia, in certo modo, noi mangiamo noi stessi:

> "Nos corpus Christi sumus. Ergo spiritualiter manducamus nosmetipsos. Et dicendum quod nos non sumus corpus eius nisi ratione unionis quam manducando spiritualiter acquirimus [...][525]".

[524] *S.Th.,* III q. 63 a. 6 in c. "Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, inquantum est Ecclesiae sacrificium."

[525] *Super Sent.,* IV d. 9, ex.: "Noi siamo Corpo di Cristo. Dunque spiritualmente noi mangiamo noi stessi. E si deve dire che noi non siamo Corpo Mistico di Cristo se non in

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Se noi mangiamo noi stessi spiritualmente nell'Eucaristia è evidente che noi siamo presenti e offerti in Cristo e con Cristo nella s. Messa. E con noi sono presenti e offerti, in certo modo, gli angeli e i santi; essendo uniti a Cristo nella gloria, gli angeli e i santi sono evidentemente uniti con Lui Cristo nel Sacrificio della carità e come tali si rendono presenti e operanti nell'Eucaristia.

f) Precisazioni sulla dottrina da noi presentata.

La dottrina da noi enunciata richiede parecchie precisazioni e approfondimenti che svolgeremo nelle pagine seguenti .

f,1) Precisazioni riguardo alla causalità universale di grazia che si attua nell'Eucaristia in quanto opera di Cristo Sacerdote glorioso ed eterno[526].

Come visto, la causalità universale di grazia ci pare (e in questa linea ci pare vadano anche vari commentatori di s. Tommaso che affermano che Cristo è il Sacerdote principale nel Sacrificio Eucaristico[527]) che si attui, secondo la dottrina tomista, nel Sacramento Eucaristico come opera di Cristo glorioso in quanto Sacerdote eterno e glorioso, assiso alla destra del Padre, che applica a noi la sua Pasqua. In questo paragrafo svolgeremo l'esame di alcuni testi tomisti in cui si precisa e si conferma la dottrina circa Cristo Sacerdote glorioso ed eterno operante nell'Eucaristia.

Importante, per questo argomento, è il testo di *Summa Theologiae* III

ragione dell'unione con Cristo la quale acquistiamo con il mangiare spiritualmente"(traduzione nostra).

[526] Sul tema del sacerdozio di Cristo in s. Tommaso si possono utilmente consultare i seguenti testi: G. BERCEVILLE, "Le sacerdoce du Christ dans le Commentaire de l'épître aux Hébreux de saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste* 99 (1999), 143-156; A. GUGGENHEIM, "Le Christ grand pretre et l'unité de l'ancienne et de la nouvelle alliance dans le commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur l'Ep. Hebr.", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 87 (2003), 499-523; D. CHARDONNENS, "Éternité du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l'eucharistie. La contribution de saint thomas d'Aquin à un thème de théologie sacramentaire", *Revue Thomiste,* 99 (1999), 162-180.

[527] Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia. Accedunt de paenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae*, R. Berruti, Augustae Taurinorum, 1943, p. 290ss.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

q. 22 a.5 (che riportiamo interamente in nota)[528]. Uno studio attento di questo articolo chiarisce che in esso si parla anche dell'opera che Cristo svolge attualmente per noi, infatti s. Tommaso afferma con chiarezza che Cristo è sacerdote in eterno, e dunque lo è e lo sarà sempre. In particolare per noi, oggi, Cristo Sommo sacerdote opera perché possiamo conseguire il fine del Sacrificio che Egli ha offerto sulla Croce; dice s. Tommaso, in particolare:

[528]Cfr.*S.Th.,* III q. 22 a.5 "Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacerdotium Christi non permaneat in aeternum. Quia, ut dictum est, illi soli effectu sacerdotii indigent qui habent infirmitatem peccati quae per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in aeternum. Quia in sanctis nulla erit infirmitas, secundum illud Isaiae LX, populus tuus omnes iusti, peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit, quia in inferno nulla est redemptio. Ergo sacerdotium Christi non est in aeternum. Praeterea, sacerdotium Christi maxime manifestatum est in eius Passione et morte, quando per proprium sanguinem introivit in sancta, ut dicitur Heb. IX. Sed Passio et mors Christi non erit in aeternum, ut dicitur Rom. VI, Christus resurgens a mortuis iam non moritur. Ergo sacerdotium Christi non est in aeternum. Praeterea, Christus est sacerdos non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Sed Christus quandoque non fuit homo scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi non est in aeternum. Sed contra est quod dicitur in Psalmo, tu es sacerdos in aeternum.

Respondeo dicendum quod in officio sacerdotis duo possunt considerari, primo quidem ipsa oblatio sacrificii; secundo, ipsa sacrificii consummatio, quae quidem consistit in hoc quod illi pro quibus sacrificium offertur finem sacrificii consequuntur.Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed aeterna, quae per eius mortem adipiscimur, unde dicitur, Heb. IX, quod Christus est assistens pontifex futurorum bonorum, ratione cuius Christi sacerdotium dicitur esse aeternum.Et haec quidem consummatio sacrificii Christi praefigurabatur in hoc ipso quod pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in sancta sanctorum, ut dicitur Levit. XVI, cum tamen hircum et vitulum non immolaret in sancta sanctorum, sed extra. Similiter Christus in sancta sanctorum idest in ipsum caelum intravit et nobis viam paravit intrandi per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit.

Ad primum ergo dicendum quod sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi, sed, expiati iam, indigebunt consummari per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet, ut dicitur, Apoc. XXI, quod claritas Dei illuminat illam, scilicet civitatem sanctorum, et lucerna eius est agnus.

Ad secundum dicendum quod, licet Passio et mors Christi de cetero non sit iteranda, tamen virtus illius hostiae permanet in aeternum, quia ut dicitur Heb. X, una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos.

Per quod etiam patet responsio ad tertium.

Unitas autem huius oblationis figurabatur in lege per hoc quod semel in anno legalis pontifex cum solemni oblatione sanguinis intrabat in sancta, ut dicitur Levit. XVI.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

"Respondeo dicendum quod in officio sacerdotis duo possunt considerari, primo quidem ipsa oblatio sacrificii; secundo, ipsa sacrificii consummatio, quae quidem consistit in hoc quod illi pro quibus sacrificium offertur finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed aeterna, quae per eius mortem adipiscimur, unde dicitur, Heb. IX, quod Christus est assistens pontifex futurorum bonorum, ratione cuius Christi sacerdotium dicitur esse aeternum. Et haec quidem consummatio sacrificii Christi praefigurabatur in hoc ipso quod pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in sancta sanctorum, ut dicitur Levit. XVI, cum tamen hircum et vitulum non immolaret in sancta sanctorum, sed extra. Similiter Christus in sancta sanctorum idest in ipsum caelum intravit et nobis viam paravit intrandi per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit."[529]

Cristo, permane Sacerdote in eterno e il suo Sacerdozio consiste ora non nell'offerta di sé ma nella consumazione di quella offerta realizzata una volta per tutte sulla Croce, consiste nell'applicare a noi quello che con il suo Sacrificio ci ha ottenuto, cioè consiste nel santificarci e nel santificare e beatificare i santi nel Cielo: Cristo è lo strumento attraverso cui la Santità divina si comunica e si comunicherà in eterno agli uomini.

Un testo di s. Tommaso che ci pare chiarifichi ulteriormente la questione è il seguente:

"Ad secundum dicendum quod in sacerdotio Christi duo possunt considerari, scilicet ipsa oblatio Christi, et participatio eius.Quantum autem ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium Melchisedech in quo sanguis non effundebatur. Sed quantum ad participationem huius sacrificii et eius effectum, in quo praecipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressius praefigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem et vinum, significantia, ut dicit Augustinus ecclesiasticam unitatem, quam constituit participatio sacrificii Christi. Unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini."[530]

Sed deficiebat figura a veritate in hoc, quod illa hostia non habebat sempiternam virtutem, et ideo annuatim illae hostiae reiterabantur.

[529] *S.Th.,*IIIª q. 22 a. 5 in co.

[530] Cfr.*S.Th.,* III q. 22 a. 6 ad 2m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

La partecipazione al Sacrificio di Cristo di cui si parla in questo testo ci pare che sia sinonimo della consumazione di cui tratta il s. Dottore nel testo da noi presentato più sopra[531]: l'opera con cui Cristo consuma il suo Sacrificio in coloro per cui l'ha offerto è opera con la quale Egli fa partecipare costoro al suo Sacrificio. L'Eucaristia è appunto l'opera sacerdotale di Cristo con cui Egli consuma il Sacrificio da Lui offerto sulla Croce facendo partecipare noi a questo stesso Sacrificio[532] che nella s. Messa viene rappresentato (e reso visibile) sacramentalmente.

Quanto abbiamo appena detto ci pare confermato ulteriormente in maniera piena in un testo del *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura* scritto da s. Tommaso contemporaneamente alla III parte della *Summa Theologiae*, in esso il s. Dottore collega in maniera ancora più esplicita l'opera di Cristo Sacerdote eterno con il Sacrificio Eucaristico; dice infatti il nostro autore:

> "Et ne credatur tale esse sacerdotium Christi, sicut fuit in veteri lege, distinguit ipsum quantum ad duo. Primo quantum ad dignitatem, quia in aeternum. Illud enim fuit temporale, erat enim figurale, et ideo non est perpetuum, sed transit veniente figurato. Sed sacerdotium Christi est aeternum, quia est de veritate, quae est aeterna. Item hostia eius habet virtutem introducendi in vitam aeternam. Item durat in aeternum. Secundo quantum ad ritum, quia offerebantur animalia; hic autem panis et vinum." [533]

Il sacerdozio di Cristo è eterno e si attua per noi oggi nel rito dell'Eucaristia nel quale si offre pane e vino e, attraverso la loro transustanziazione, si offre lo stesso Cristo Signore.

f,1,a) L'opera sacerdotale di Cristo glorioso si attua con il solo suo volere la nostra salvezza.

L'opera sacerdotale del Cristo glorioso, secondo i testi di s. Tommaso, si realizza, per noi, semplicemente con il suo volere:

> "Quarto, interpellationem eius, cum dicit qui etiam interpellat pro nobis, quasi advocatus noster existens. I Io. II, 1: advocatum habemus apud Patrem iesum Christum. Ad officium advocati pertinet, non quod accuset vel

[531] *S.Th.,*IIIª q. 22 a. 5 in co.
[532] Cfr.*S.Th.,*III q. 22 a. 3 ad 2m.
[533] *In Heb*., c.5 l.1.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

condemnet, sed magis accusatorem repellat et condemnationem impediat. Dicitur autem pro nobis interpellare dupliciter. Uno modo pro nobis orando, secundum illud Io. XVII, 20: non pro his rogo tantum, scilicet apostolis, sed et pro his qui crediturì sunt per verbum eorum in me.Nunc autem eius interpellatio pro nobis est voluntas ipsius de nostra salute. Io. XVII, 24: volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum.Alio modo interpellat pro nobis humanitatem pro nobis assumptam et mysteria in ea celebrata conspectui paterno repraesentando.Hebr. IX, 24: introivit in ipsum caelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis."[534]

Si noti bene quello che s. Tommaso ha appena detto : affermare che Cristo seduto alla destra del Padre prega per noi, significa che Gesù vuole attualmente la nostra salvezza; la sua volontà della nostra salvezza è la continua preghiera che Cristo presenta al Padre[535]. L'opera sacerdotale e vittimale (Egli, come detto, è Ostia perpetua) di Cristo in Cielo sta tutta nella sua volontà della nostra salvezza, una volontà sommamente piena di carità e appartenente al Verbo Incarnato: essa, perciò, ha una immensa forza di orazione presso Dio[536].Questo semplice volere di Cristo glorioso, Dio-uomo, fa che la Passione sia offerta a tutti e che sia applicata a noi, vale a dire fa che noi partecipiamo ad essa attraverso l'Eucaristia. Questo semplice volere attua la continuazione dell'opera della Redenzione.

L'Eucaristia appare pertanto come il Sacrificio (Spirituale) -

---

[534] *In Rom*., c. 8 l. 7.

[535]Cfr.*Cat. Matt.,* cap. 14 l. 5. "Cur autem solus ascendit in caelum? Quia nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit: quamvis et cum in fine venerit, et nos in caelum levaverit, etiam tunc solus ascendet; quia caput cum corpore suo unus est Christus; nunc autem solum caput ascendit. Ascendit autem orare, quia ascendit ad Patrem pro nobis interpellare."Cfr.*In Heb.*, cap. 9 l. 5. "Ut appareat pro nobis vultui Dei. Et loquitur apostolus alludendo ritui veteris legis, secundum quam pontifex qui intrabat sancta sanctorum, stabat coram propitiatorio ut oraret pro populo: ita et Christus intravit caelum, secundum quod homo, ut astaret Deo pro salute nostra. Sed ista differenter, quia sacerdos, impediente fumo qui ascendebat de thuribulo, non videbat sancta sanctorum, nec videbat aliquem vultum; sed Christus apparet vultui Dei, non quod sit ibi facies corporalis, nec aliqua nebula, sed cognitio manifesta."

[536] *S. Th.,* IIIª q. 21 a. 3 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod Hilarius loquitur quantum ad orationem vocalem, quae non erat ei necessaria propter ipsum, sed solum propter nos. Unde signanter dicit quod sibi non proficiebat deprecationis sermo. Si enim desiderium pauperum exaudit Dominus, ut in Psalmo dicitur, multo magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud Patrem. Unde ipse dicebat, Ioan. XI, ego sciebam quia semper me audis, sed propter populum qui circumstat dixi, ut credant quia tu me misisti."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Sacramento nel quale Cristo Sommo Sacerdote glorioso, che ha patito sulla Croce ed è ora impassibile, opera su di noi con il suo volere teandrico, in modo sacramentalmente visibile, per applicare a noi stessi i frutti della sua Passione e per proseguire la sua opera di Redenzione. Ci pare ora interessante approfondire proprio questa verità secondo cui con il Sacrificio Eucaristico si esercita l'opera della Redenzione.

f,2) Precisazioni sulla causalità universale di grazia che si attua nell'Eucaristia come esercizio dell'opera della Redenzione[537].

Allorché si chiede in che senso è immolato Cristo nel Sacrificio Eucaristico, S. Tommaso afferma molto significativamente:

> "Alio modo, quantum ad effectum Passionis, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae Passionis. Unde et in quadam dominicali oratione secreta dicitur, *quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur."* [538]

Cristo si immola nell'Eucaristia perché, in particolare, per essa siamo resi partecipi del frutto della Passione del Signore, perciò possiamo dire che: ogni volta che si celebra la commemorazione (sacramentale) di questa Ostia, si esercita l'opera della nostra Redenzione. La causalità universale di grazia si attua nell'Eucaristia come esercizio dell'opera della Redenzione, come una continuazione dell'opera iniziata in particolare con la Passione del Signore. Va notato che questa espressione così forte che parla di un compiersi della Redenzione, s. Tommaso e la Chiesa con lui non la usano per nessun altro Sacramento ma solo per l'Eucaristia*;* la Redenzione per s. Tommaso è un atto teandrico (cioè divino-umano) come risulta, tra l'altro, da questi testi:

> "[…]Et ideo esse immediate redemptorem est proprium Christi inquantum est homo, quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primae causae." [539]

> "Ad primum ergo dicendum quod Glossa sic exponit, tu, Deus Veritatis,

[537] Su questo tema dell'Eucaristia come esercizio dell'opera della Redenzione si veda A. BANDERA, "La Misa, obra de redencion de Cristo", *Estudios Teologicos y Filosoficos* (1960),181-190*;* ibid. (1961), 26-48.

[538] Cfr.*S.Th.,* III, q. 83 a. 1 co.

[539] Cfr.*S.Th.,* III q. 48 a.5 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

> redemisti me in Christo clamante, in manus tuas, Domine, commendo spiritum meum. Et sic redemptio immediate pertinet ad hominem Christum, principaliter autem ad Deum.[540]

L'Eucaristia rappresenta sacramentalmente in pienezza l'opera della Redenzione come visto, e come dice s. Tommaso anche in questo testo:

> "Ad quintum dicendum, quod Baptismus est sacramentum necessitatis quantum ad effectum, quia delet peccatum originale, quo manente non est salus; et ideo oportebat quod in veteri lege responderet sibi aliqua figura, quae contra originale remedium praeberet, scilicet circumcisio. Sed Eucharistia est sacramentum necessitatis quantum ad fidem ejus quod repraesentat, scilicet opus nostrae redemptionis; et ideo non oportuit quod haberet figuras remedium praebentes, sed signantes tantum."[541]

Si noti il legame tra la rappresentazione dell'opera della Redenzione e l'esercizio di quella stessa opera, visto più sopra. L'Eucaristia rappresenta l'opera della nostra Redenzione non parzialmente ma integralmente perché rende realmente e sostanzialmente presente la Vittima, l'Ostia e il Sacerdote (attenzione: Cristo Sacerdote in quanto offerente il Sacrificio visibile non è sostanzialmente presente ma sacramentalmente presente attraverso il ministro) del Sacrificio della Croce, sicché per l'Eucaristia si esercita la stessa opera della nostra Redenzione[542] .

Secondo la dottrina tomista i Sacramenti "efficiunt quod significant" ossia realizzano quello che significano, realizzano quello che rappresentano; l'Eucaristia significa la Passione e la attua a nostro vantaggio nella sua pienezza di potenza di Redenzione perché si attua in essa la potenza teandrica di Cristo Dio-uomo. In questa linea comprendiamo come s. Tommaso possa affermare:

> "Respondeo dicendum quod, quia in hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur, ideo prae ceteris sacramentis cum maiori solemnitate agitur."[543]

Nel Mistero Eucaristico è sacramentalmente rappresentato e compreso

[540] Cfr.*S.Th.,* III q. 48 a.5 ad 1m.
[541] Cfr.*Super Sent*., l. IV d. 8 q.1 a.2 q. 2.
[542] Cfr.*Super Sent.*, l. IV d. 8 q.1 a.2 q. 2.
[543] Cfr.*S.Th.,* III q. 83 a. 4 c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

tutto il Mistero della nostra salvezza, invero nell'Eucaristia è compreso, è contenuto sotto le specie sacramentali lo stesso Cristo Redentore, Ostia di salvezza, con la sua operatività redentrice divino umana che si estende a tutti gli uomini: il "Christus passus" continua nell'Eucaristia l'opera da Lui iniziata sulla Croce (come afferma anche il Concilio di Trento [544] che ha magnificamente esaltato s. Tommaso[545] e che in alcuni aspetti della teologia sacramentale ha mostrato di fare sua la dottrina dello stesso s. Dottore) e ulteriormente completata con la sua Risurrezione.

Precisiamo che l'Eucaristia opera la Redenzione nel senso che applica a noi la Redenzione compiuta con la Passione del Signore, dice infatti s. Tommaso:

> "Inoltre per significare l'effetto, e questo in modo duplice: poiché questo significa la memoria della Passione di Cristo; perciò induce in noi l'effetto della Passione di Cristo. L'effetto, inoltre, è duplice: purificare e

[544] Il testo del Concilio di Trento (Conc. Trid., Sess. 22, c. 2; DS 1743) è il seguente "E poiché in questo divino sacrificio, che si compie nella messa, è contenuto e immolato in modo incruento lo stesso Cristo, che si immolò una sola volta cruentemente sull'altare della croce, il santo sinodo insegna che questo sacrificio è veramente propiziatorio, e che per mezzo di esso - se di vero cuore e con retta fede, con timore e riverenza ci avviciniamo a Dio contriti e pentiti - noi possiamo ottenere misericordia e trovare grazia in un aiuto propizio . Placato, infatti, da questa offerta, il Signore, concedendo la grazia e il dono della penitenza, perdona i peccati e le colpe anche gravi. Si tratta, infatti, della stessa, identica vittima e lo stesso Gesù la offre ora per mezzo dei sacerdoti, egli che un giorno si offrì sulla croce. Diverso è solo il modo di offrirsi. E i frutti di quella oblazione (di quella cruenta) vengono percepiti abbondantemente per mezzo di questa, incruenta, tanto si è lontani dal pericolo che con questa si deroghi a quella.È per questo motivo che giustamente, secondo la tradizione degli apostoli, essa viene offerta non solo per i peccati, le pene, le soddisfazioni ed altre necessità dei fedeli viventi, ma anche per i fedeli defunti in Cristo, non ancora del tutto purificati."

Papa Pio XII nella enciclica "Mediator Dei" ha interpretato in modo eccellente tale dottrina tridentina affermando questo "La Chiesa dunque, fedele al mandato ricevuto dal Suo Fondatore, continua l'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo soprattutto con la Sacra Liturgia. Ciò fa in primo luogo all'altare, dove il sacrificio della Croce è perpetuamente rappresentato (Conc. Trid., Sess. 22, c. 1) e con la sola differenza del modo di offrire, rinnovato" http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei_it.html .

[545] Nel Concilio di Trento, durante le sessioni conciliari, veniva posta sull'altare, accanto alla Bibbia, la *Summa Theologiae* di s. Tommaso d'Aquino;Cfr. B. Mondin *La metafisica di s. Tommaso e i suoi interpreti.* ESD, Bologna 2002, pag. 8.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

redimere[546][…]"

f,3) Precisazioni riguardo alla relazione dell' Eucaristia con i vari misteri della vita di Cristo[547].

Per intendere bene la relazione dei vari misteri della vita di Cristo con l'Eucaristia è importante notare che l'opera attuale del Cristo glorioso che agisce in questo Sacramento si basa in particolare su 2 Misteri della vita di Lui, ossia il Mistero con cui Gesù ha istituito quel Sacramento e il Mistero della Pasqua; dice a riguardo s. Tommaso, giovane commentatore delle Sentenze di Pietro Lombardo :

> "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sacramenta novae legis dupliciter instituta sunt. Primo ad documentum et exercitium quoddam; et sic potuerant ante Passionem Christi institui.Secundo quantum ad necessitatem et obligationem, et sic eorum institutio non fuit ante Passionem, quia adhuc legalia non fuerant mortua; unde a tempore praedicationis Christi usque ad Passionem, sacramenta novae legis simul currebant cum legalibus, et utraque ad salutem operabantur.Sic ergo quantum ad secundum modum institutionis omnia simul in Passione Christi instituta sunt; sed quantum ad primum, oportuit ut primo instituerentur illa quae sunt majoris necessitatis; unde statim in principio praedicationis suae poenitentiam praedicavit, ut legitur Matth. 4, et Baptismum docuit ut legitur Joan. 3. Alia autem sacramenta processu temporis instituit et docuit."[548]

Come si vede s. Tommaso afferma chiaramente in questo testo la duplicità del momento di istituzione dei sacramenti, il primo momento è quello che diremmo della "istituzione canonica" il secondo è quello della

---

[546] Cfr. *In Matt.,* c.26 lec.4; il testo latino integrale è nella nota precedente; la traduzione è nostra, come detto.

[547] Su questo tema si possono consultare i seguenti testi:

J. LECUYER, "La causalité efficiente des mysterès du Christ selon s. Thomas", *Doctor Communis* 6 (1953), 91ss; R. CUESTA, "Misterios redentores y sacramentos", *Escritos del Vedat* 3 (1973), 281-298; H. BOUESSE, "La causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christe et des sacrements chretiens", *Revue Thomiste* 39 (1934), 370 ss.; id. "La causalité efficiente instrumentale et la causalité meritorie de la S. Humanité du Christ", *Revue Thomiste*, 43 (1938), 256 ss; id., *Le Sauveur du monde, 4 : L'economie sacramentaire*, College Theólogique Dominicain, Chambery-Leysse, 1951; DE LA SOUJEOLE, B.-D., "La présence dans les saints mystères. Réflexions à propos du présentChristologique de l'Eucharistie", *Revue Thomiste* 104 (2004), 395-419.

[548] *Cfr.Super Sent.,*IV d.2 q.1 a. 4 q.3.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

"sanzione" cioè il momento in cui viene sancita la necessità dei Sacramenti stessi e la loro obbligatorietà.

Nella *Summa Theologiae* s. Tommaso prosegue nella stessa linea del testo delle Sentenze con qualche importante aggiunta di precisazioni:

> "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra, sacramenta ex sui institutione habent quod conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit Baptismus quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere Baptismus institutus fuit, quantum ad ipsum sacramentum. Sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post Passionem et resurrectionem. Tum quia in Passione Christi terminata sunt figuralia sacramenta, quibus succedit Baptismus et alia sacramenta novae legis. Tum etiam quia per Baptismum configuratur homo Passioni et resurrectioni Christi, inquantum moritur peccato et incipit novam iustitiae vitam. Et ideo oportuit Christum pati prius et resurgere quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni eius." [549]

> "Ad primum ergo dicendum quod etiam ante Passionem Christi Baptismus habebat efficaciam a Christi Passione, inquantum eam praefigurabat, aliter tamen quam sacramenta veteris legis. Nam illa erant figurae tantum, Baptismus autem ab ipso Christo virtutem habebat iustificandi, per cuius virtutem etiam ipsa Passio salutifera fuit."[550]

Per s. Tommaso dunque la vera istituzione dei Sacramenti si ha con l' "istituzione canonica" degli stessi vale a dire con l'atto di Cristo che potremmo dire li fonda (per l'Eucaristia tale atto è l'ultima Cena, per il Battesimo è il Battesimo di Cristo Signore nel Giordano[551] etc.) ma la necessità e l'obbligo di ricevere tali Sacramenti si ha solo con la Passione e la Risurrezione di Cristo, cioè con il Mistero della Pasqua. La Passione di Cristo, in particolare, secondo s. Tommaso, operava, in certo modo, in tali Sacramenti già con la loro istituzione in quanto era in essi prefigurata.

Sottolineamo l'affermazione di s. Tommaso secondo cui:

"tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi

[549] Cfr.*S.Th.,* III q. 66 a.2 in c.
[550] Cfr.*S.Th.,* III q. 66 a.2 ad 1m .
[551] Cfr.*S.Th.,* III q. 48 a.1 ad 2m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

suum effectum. [552]"

Allora un sacramento è istituito quando riceve la forza di produrre il suo effetto; riguardo all'Eucaristia s. Tommaso spiega più precisamente che:

> "[..]propter infinitam virtutem Christi, sicut ex contactu carnis suae vis regenerativa pervenit non solum ad illas aquas quae Christum tetigerunt, sed ad omnes ubique terrarum per omnia futura saecula; ita etiam ex prolatione ipsius Christi haec verba virtutem consecrativam sunt consecuta a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea praesentialiter proferret." [553]

Per la pronuncia fatta da Cristo nell'Ultima Cena delle parole di consacrazione, queste stesse parole hanno conseguito una forza consecratoria da qualsiasi sacerdote siano proferite (purchè ricorrano i requisiti necessari per tale consacrazione, quali l'intenzione del sacerdote stesso di consacrare). Le affermazioni che qui ha fatto s. Tommaso vanno intese in relazione con quelle fatte dal s. Dottore in altri testi da noi già visti[554] che affermano l'operatività di Cristo glorioso, contenuto sotto le specie[555] . Inoltre nel *Super Sent.* s. Tommaso aveva precisato quanto segue:

> "Ad sextum dicendum, quod in transubstantiatione, cum sit quasi quidam motus vel mutatio, duo sunt, scilicet recessus a termino, et accessus ad terminum. Verba ergo sacramentalia pertingunt instrumentaliter ad transubstantiationem quantum ad recessum a termino a quo; sed quantum ad accessum ad terminum ad quem non pertingunt instrumentaliter, nisi dispositive, sicut in aliis sacramentis accidit"[556]

Le parole dell'ultima Cena, in questa linea, più precisamente disporrebbero alla transustanziazione, che sarebbe poi realizzata da Dio.

Domandiamoci a questo punto: che relazione ha l'Ultima Cena (in cui è stata istituita l'Eucaristia) e la Pasqua con il Mistero di Cristo sacerdote glorioso che abbiamo visto operare nell'Eucaristia?

---

[552] Cfr.*S.Th.,* III q. 66 a.2 in c.

[553] *S.Th.,*III q. 78 a.5 in c.

[554] Cfr. cap. IV paragrafo 2, d intitolato :"L'Eucaristia come causa universale di grazia che si attua nell'immolazione di Cristo, glorioso e impassibile, in altra specie".

[555] Cfr.*S.Th.,* III q. 73 a.1 ad 2m, q.79 a.1 in c., a.2 in c.

[556] Cfr.*Super Sent.,* IV d.1 q.1 a.4 qc. 1 ad 6m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

A noi pare che il Mistero dell'Ultima Cena dà a noi di poter offrire Cristo glorioso e dà a Lui di rendersi presente e operare in modo sacramentale cioè nel modo più conveniente per la salvezza del mondo e nel modo più conveniente per Lui che ora è glorioso; Egli, proprio per l'istituzione del Sacramento Eucaristico fatta nell'Ultima Cena, permanendo nella volontà della nostra salvezza[557], si può offrire attualmente, oggi, glorioso e impassibile, attraverso il sacerdote ministro. Possiamo dire che Dio si serve del Mistero dell'Ultima Cena, di noi suoi ministri, del Mistero della Passione e di Cristo glorioso per esercitare oggi l'opera della Redenzione e consumare il Sacrificio di Cristo stesso in noi attraverso l'Eucaristia; ulteriormente possiamo dire che il Cristo glorioso si serve, in certo modo, del Mistero dell'Ultima Cena per rendersi presente in mezzo a noi e consumare in noi il Sacrificio da Lui offerto sulla Croce, esercitando in modo sacramentalmente visibile il Mistero della Redenzione.

Cristo glorioso possiamo, dunque, dire che si serve della sua Pasqua e dell'istituzione dell'Eucaristia per comunicarci gli effetti della Pasqua. Di più, come intendiamo dimostrare nelle prossime pagine, a noi pare che Cristo glorioso si serve dell'Ultima Cena e della Pasqua per comunicare a noi tutto l' effetto salvifico dei vari Misteri della sua vita.

S. Tommaso dice con chiarezza che Cristo, nella sua Umanità, è la via per giungere al Padre e quindi alla Divinità di Cristo stesso[558] e aggiunge che Gesù è impeccabile, cioè non poteva, fin dal concepimento,[559] né può peccare, ed era, fin dall'Incarnazione, ed è, oggi, assoluta perfezione di grazia e di carità[560]. Tutta la vita di Cristo e ogni Mistero in essa è insegnamento ed esempio sommo di santità per noi[561] ed è dono di santità per noi; Dio si è fatto uomo per salvarci e santificarci, perciò ogni momento della sua vita è santificazione e istruzione di santità per noi. Nella *Summa Theologiae*, s. Tommaso afferma che le opere di Cristo sono per noi

[557] *In Rom*., c. 8 l. 7.

[558] Cfr.*In Io.* c.6 l.5 "Secundum autem quod homo, Christus est via; infra XIV, 6: ego sum via: et secundum quod est Christus, ducit ad Patrem, sicut via ad terminum seu finem. Pater vero trahit ad Christum hominem inquantum dat nobis suam virtutem, ut credamus in Christum; Eph. II, 8: gratia salvati estis, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est. Inquantum est Christus, est Verbum Dei, et manifestativum Patris. Sic Filius trahit ad Patrem. Pater autem trahit ad Filium inquantum manifestat ipsum."

[559] Cfr.*S.Th.,* III q. 15 a. 1.

[560] Cfr.*S.Th.,* III, q. 7 a. 9 co.

[561] Cfr.*Super Sent.* IV d.2 q.2 a.3 qc.1 ad 2m"…actio Christi nostra est instructio, non ut eodem modo agamus sicut Christus fecit, sed ut pro modo nostro Christum imitemur"

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

santificanti:

> "…per mysteria quae Christus in carne sua complevit, dat vitam mundo.."[562]

Cristo, attraverso i Misteri della sua vita terrena ci dona la vita soprannaturale. Più precisamente s. Tommaso spiega che le opere precedenti alla Passione (e pertanto anche le opere con cui Gesù ha istituito i sacramenti) erano, per sé stesse, meritorie e santificanti per noi ma che era in noi l'ostacolo che impediva la piena nostra ricezione di tali azioni e solo con la Passione, e più in generale con tutto il Mistero Pasqua, questo ostacolo è crollato:

> "Ad secundum dicendum quod Christus a principio suae conceptionis meruit nobis salutem aeternam, sed ex parte nostra erant impedimenta quaedam, quibus impediebamur consequi effectum praecedentium meritorum. Unde, ad removendum illa impedimenta, oportuit Christum pati, ut supra dictum est."[563]

La Passione ha, per la sua stessa opera, distrutto gli ostacoli che impedivano a noi di ricevere in pienezza le azioni santificanti che Cristo attuava a nostro vantaggio. È con la Passione che gli uomini possono ricevere in sé la visione beata ed entrare nel s. Paradiso. La Risurrezione invece è la Causa della nostra risurrezione alla vita della grazia[564]. Ma, d'altra parte, noi abbiamo visto che la Pasqua non si applica a noi direttamente, essa ci è applicata universalmente attraverso l'azione di Cristo glorioso operante nell'Eucaristia. Sicché, in conclusione, dobbiamo affermare: il Cristo glorioso applica a noi la sua Pasqua e con essa rende per noi fruibile l' effetto santificante e salvifico di tutte le azioni prepasquali di Lui stesso; tutto il Mistero di Cristo viene comunicato a noi attraverso il Mistero Pasquale mediante l'Eucaristia.

Dopo la Pasqua, attraverso l'Eucaristia, l'effetto salvifico di tutte le azioni di Cristo si può realizzare in pienezza in noi; è, più precisamente, attraverso l'Eucaristia, da noi santamente ricevuta spiritualmente, che Cristo rimuove efficacemente e definitivamente gli impedimenti che ostacolano la

---

[562] Cfr.*In Io.,*c. 6 l.4.

[563] Cfr.*S.Th.,* III q. 48 a. 1 ad 2.

[564]Cfr.*In Io.,* cap. 6 l. 6. "Unde manifestum est quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti."; *S.Th.,* III q. 56 a.2co.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

vita di grazia in noi e fa che possano attuarsi in noi i frutti dei meriti dell'intera vita di Gesù N. S. cioè l'effetto salvifico dei vari misteri di Lui. Cristo dà la vita spirituale al mondo attraverso i misteri compiuti nella carne, ma la vita di grazia, come detto, noi la riceviamo attraverso l'Eucaristia:

> "Et quia caro Christi ipsi Verbo Dei unita est, habet etiam quod sit vivificativa, unde et corpus, sacramentaliter sumptum, vivificativum est: nam per mysteria quae Christus in carne sua complevit, dat vitam mundo; et sic caro Christi, propter Domini Verbum, panis est, non consuetae vitae, sed illius quae morte non reseratur. Et ideo caro Christi dicitur panis; Gen. Penult., 20: Aser, pinguis panis eius."[565]

Dunque l'azione vivificativa dei misteri della vita di Cristo si attua in noi attraverso l'opera di Cristo glorioso, mediante l'Eucaristia. I Misteri della vita di Cristo attuano la loro forza santificante in noi attraverso l'Eucaristia : Pane che dà vita eterna.

Quanto stiamo dicendo ci pare che si possa notare in modo speciale nella trattazione che s. Tommaso fa della Circoncisione di Cristo:

> "Ad tertium dicendum quod, sicut Christus propria voluntate mortem nostram suscepit, quae est effectus peccati, nullum in se habens peccatum, ut nos a morte liberaret, et spiritualiter nos faceret mori peccato; ita etiam circumcisionem, quae est remedium originalis peccati, suscepit absque hoc quod haberet originale peccatum, ut nos a legis iugo liberaret, et ut in nobis spiritualem circumcisionem efficeret; ut scilicet, suscipiendo figuram, impleret veritatem."[566]

La circoncisione che si compì in Cristo fu da Lui voluta per liberare noi dal giogo della legge e per attuare in noi la circoncisione spirituale. Appunto l'effetto della circoncisione che è l'attuarsi in noi della circoncisione spirituale si realizza, in particolare, mediante Cristo glorioso operante attraverso l'Eucaristia che ci unisce a Lui stesso e ci fa acquisire la sua circoncisione più vera e decisiva, quella, cioè, non fatta dalla mano dell'uomo ma da Dio e dalla nostra collaborazione con Lui: la circoncisione del cuore, ossia la santificazione. Afferma s. Tommaso, ben radicato nella dottrina biblica che:

---

[565] Cfr.*In Io.,*c. 6 l.4.

[566] Cfr.*S.Th.,* III q. 37 a.1.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

> "Ad primum ergo dicendum quod circumcisio, per remotionem carnalis pelliculae in membro generationis facta, significabat spoliationem vetustae generationis. A qua quidem vetustate liberamur per Passionem Christi. Et ideo veritas huius figurae non fuit plene impleta in Christi nativitate, sed in eius Passione, ante quam circumcisio suam virtutem et statum habebat. Et ideo decuit Christum, ante suam Passionem, tanquam Filium Abrahae, circumcidi."[567]

La circoncisione significava la spogliazione dalla vecchia generazione, da tale "vecchiaia" siamo liberati dalla Passione di Cristo che è il compimento pieno della figura che è la circoncisione. La Passione, dice s. Tommaso, e non la circoncisione è il pieno compimento delle figure antiche; possiamo dire meglio che la Passione e quindi l'Eucaristia è il compimento delle antiche figure, come afferma lo stesso Dottore:

> "Unde ut arctius huiusmodi caritatis immensitas fidelium cordibus infigeretur, in ultima coena quando Pascha cum discipulis celebrato transiturus erat de hoc mundo ad Patrem, hoc sacramentum instituit tanquam Passionis suae memoriale perenne, figurarum veterum impletivum, miraculorum ab ipso factorum maximum; et de sua contristatis absentia solatium singulare reliquit."[568]

La Passione, la Pasqua del Cristo Signore e l'Eucaristia portano a compimento le figure antiche; la figura della circoncisione e le altre figure antiche, del Vecchio Testamento trovano il loro compimento in noi, in particolare, nell'Eucaristia che rinnova il Sacrificio della Passione e che ci fa partecipare al Sacrificio di Cristo spogliandoci perciò dell'uomo vecchio, della vecchia generazione e vivificandoci alla vita nuova, santa.

Più generalmente ci pare di poter dire che ogni Mistero della vita di Cristo ha generalmente un effetto salvifico ma ha anche una speciale istruzione che dona alla nostra vita e una speciale grazia che ci comunica, in certo modo, in relazione con quella istruzione. L'Eucaristia attua in noi la causalità salvifica di Cristo, dei suoi misteri, convertendoci a Cristo stesso, facendoci partecipare alla sua perfezione, facendoci diventare una sola Persona Mystica con Lui e dunque facendoci accogliere la particolare istruzione di ogni Mistero del Signore e la grazia ad esso connessa sicché

---

[567] Cfr.ibid. ad 1m.

[568] *Off. Cor.,* noct. 1 l. 2.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

davvero in ogni situazione sia Cristo a vivere in noi.[569]

f,4) Precisazioni riguardo all'offerta eucaristica in relazione con l'offerta realizzata da Cristo sulla Croce e con le altre offerte eucaristiche.

f,4,a) Distinzione e unità tra Sacrificio della Croce e Sacrificio Eucaristico.

Proviamo ora a rispondere alla domanda che più sopra ci ponemmo e di cui rimandammo la risposta.

Ricordate che dicemmo che Cristo nel Sacrificio Eucaristico è immolato in altra specie e che esiste una distinzione profonda tra l'offerta sacramentale di Cristo nell'Eucaristia e la sua immolazione sulla Croce nella quale Egli fu sacrificato in propria specie; infatti, secondo s. Tommaso, l'Eucaristia non è la Passione ma un segno sacramentale, una rappresentazione sacramentale della Passione[570]; il Cristo presente sotto le specie eucaristiche non è il Cristo sofferente nella Passione ma è il Cristo glorioso che ora non soffre[571]; il Cristo che è contenuto e offerto nell'Eucaristia non merita più perché è nella pienezza del premio che spetta a Lui per i meriti della sua Passione.

D'altra parte presentammo alcuni testi del s. Dottore che appaiono andare contro le affermazioni che noi abbiamo appena fatto, dice infatti s. Tommaso:

> "Sacrificium autem quod quotidie in ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio. Unde Augustinus dicit, in X de CIV. Dei, sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio, cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium."[572]

E aggiunge:

> "Respondeo. Dicendum est, quod non offerimus aliam quam illam quam Christus obtulit pro nobis, scilicet sanguinem suum. Unde non est alia

[569] *Cfr.Super Sent.,*IV d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 co.
[570] *Cfr.Super Sent.,* IV d.12 q.1 a.3 q.1 .
[571] Cfr.*Super Sent.,*IV d.11 q.3 a.3 ad 4m.
[572] Cfr.*S.Th.,*III q. 22 a. 3 ad 2m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

> oblatio, sed est commemoratio illius hostiae quam Christus obtulit. Lc. XXII, V. 19: hoc facite in meam commemorationem."[573]

La domanda che ci ponemmo era dunque la seguente: se è vero che l'Eucaristia si distingue in certo modo dalla Passione per il fatto che l'Eucaristia contiene Cristo glorioso e realizza l'offerta di Lui impassibile mentre la Passione è l'offerta di Cristo sofferente, perché s. Tommaso afferma che il Sacrificio Eucaristico non è altro Sacrificio rispetto al Sacrificio della Croce e perché aggiunge che l'Eucaristia non è un' altra offerta da quella Passione?

Anzitutto dobbiamo dire che il termine *oblatio* e il termine *sacrificium* sono usati da s. Tommaso sia per indicare l'azione sacrificale e/o oblativa sia per indicare la realtà sacrificata e/o offerta[574]; dice infatti il s. Dottore:

> "Ex parte Dei manifestat rationem cum dicit, non accipiam de domo tua vitulos. Ratio quare non arguam te de sacrificiis, est, quia quae non quaero principaliter, non principaliter arguo de eis. Duo erant principalia sacrificia, vitulus et hircus."

Il vitello (*vitulus*) e l'ariete (*hircus*) non sono sacrifici nel senso di azioni sacrificali ma sono sacrifici nel senso di realta offerte nel sacrificio.

In un altro testo, più direttamente collegato alla nostra materia, il s. Dottore afferma:

> "nihil in sacrificiis maius esse potest quam Corpus et Sanguis Christi, nec ulla oblatio hac potior est"

Il Corpo e il Sangue di Cristo anche in questo testo ci pare che vadano intesi come Sacrificio non nel senso di azione sacrificale ma nel senso di realtà offerta nel Sacrificio; riteniamo infatti che se s. Tommaso avesse voluto parlare qui di azione sacrificale avrebbe parlato dell'azione di Cristo e non del suo Corpo e Sangue. In questa linea ci pare esatto affermare (con Garrigou Lagrange[575]) che quando s. Tommaso afferma che l'Eucaristia non

[573] *In Heb*., c.10 l.1.

[574]

[575] Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia. Accedunt de paenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae*, R. Berruti, Augustae Taurinorum, 1943, p. 289.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

è un'altra offerta e non è un altro Sacrificio rispetto alla Passione, il s. Dottore vuole dire che la realtà sacrificata e/o offerta è unica infatti secondo s. Tommaso unico è il Sacrificio nella Passione e nella s. Messa perché stesso è il Sacerdote (Cristo) e identica è l'offerta (cioè Cristo stesso) [576]. Si noti come s. Tommaso non parla di atto di Cristo che offre (oggi) sé stesso ma di Cristo che ha offerto sé stesso (sulla Croce) e che noi offriamo (oggi), sicché la Croce e l'Eucaristia sono stesso Sacrificio in quanto stessa è la Realtà offerta ma sulla Croce era direttamente offerta da Cristo, oggi è offerta dai suoi ministri.

Afferma ulteriormente s. Tommaso nella linea che stiamo seguendo:

"Hostia autem quam sacerdos offert, est una cum illa quam Christus obtulit secundum rem, quia Christum realiter continet.."[577]

L'Ostia è la stessa sulla Croce e nell'Eucaristia perché è lo stesso Cristo che offrì sulla Croce sé stesso e che oggi viene offerto dal sacerdote ministro. Aggiunge s. Tommaso:

> "Dicendum est, quod non offerimus aliam quam illam quam Christus obtulit pro nobis, scilicet sanguinem suum. Unde non est alia oblatio, sed est commemoratio illius hostiae quam Christus obtulit. Lc. XXII, V. 19: hoc facite in meam commemorationem.[578]"

L'Eucaristia è la stessa offerta e lo stesso Sacrificio della Passione secondo che noi, nella s. Messa, offriamo lo stesso Sangue di Cristo e quindi lo stesso Cristo. Si noti che le due azioni di offrire Cristo, sulla croce e nell'Eucaristia, sono evidentemente distinte in questo testo del s. Dottore: una è l'azione con cui Cristo si è offerto sulla Croce, l'altra è la nostra azione con cui offriamo Lui; la nostra azione non è certamente uguale a quella di Cristo perché noi non siamo Lui che è Dio-uomo; s. Tommaso, però, qui parla di una sola offerta nei due Sacrifici, cioè, a nostro parere, di una sola realtà offerta che è Cristo stesso. All'unità del Sacrificio e dell'offerta basta, quindi, che la realtà offerta sia la stessa realmente e cioè il

---

[576] Cfr.*S.Th.,*III q.83 a. 1 ad 1m. "Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius ibidem dicit, una est hostia, quam scilicet Christus obtulit et nos offerimus, et non multae, quia semel oblatus est Christus, hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur unum est corpus et non multa corpora, ita et unum sacrificium.";

[577] *Super Sent.* IV d.8 q.2 a.1 qc.4 ad 4m.

[578] *In Heb.* c. 10 l.1.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Corpo e Sangue di Cristo. Ripeto e sottolineo: per quanto ci pare di capire, nella dottrina tomista, per l'unità del Sacrificio e dell'offerta basta che la realtà offerta sia la stessa realmente e cioè il Corpo e Sangue di Cristo. Non intacca questa unità di Sacrificio la profonda distinzione tra l'offerta della Croce e l'offerta eucaristica, secondo che:

1) sulla Croce si realizzava l'offerta del Cristo paziente in propria specie; oggi, nella s. Messa, si realizza l'offerta sacramentale del Cristo glorioso, che ha patito ed è il *Christus passus*[579] ma che ora è impassibile;

2) sulla Croce Cristo è morto ed ha meritato per sé e per noi, nell'Eucaristia Cristo non muore né merita ma consuma il Sacrificio offerto da Lui stesso sulla Croce[580], cioè fa partecipare noi ad esso[581].

f,4,b) Strumenti importanti per approfondire questo tema ed altri temi ad esso vicini.

Se vogliamo approfondire il discorso del paragrafo precedente e tentare di capire meglio vari aspetti del Mistero eucaristico, che ruotano intorno al tema della relazione tra Sacrificio Eucaristico e Sacrificio della Croce, a nostro parere è necessario riprendere la dottrina, che abbiamo ampiamente trattato qualche paragrafo più sopra, relativa al Sacerdozio di Cristo e alle sue funzioni e la dottrina tomista sulla distinzione tra Sacrificio in senso proprio e Sacrificio in senso lato. La dottrina relativa al Sacerdozio di Cristo spiega in che senso oggi Cristo si offre al Padre nella s. Messa e la relazione tra il Sacrificio Eucaristico e il Sacrificio della Croce, la dottrina circa la distinzione tra il sacrificio in propria specie e il sacrificio in senso lato spiega ulteriormente e chiarisce, in certo modo, la relazione tra il Sacrificio Eucaristico e il Sacrificio della Croce e spiega anche la relazione tra le varie ss. Messe.

f,4,c) Approfondimento relativo alla relazione tra il Sacrificio dell' Eucaristia e il Sacrificio della Croce: la s. Messa come atto teandrico di consumazione del Sacrificio della Croce.

---

[579] Cfr.*S.Th.,* III q. 75 a.1.

[580]Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia. Accedunt de paenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae*, R. Berruti, Augustae Taurinorum, 1943, p. 289.

[581] *S.Th.,*IIIª q. 22 a. 5 in co., a. 6 ad 2m; *In Heb*., c.5 l.1.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

La dottrina tomista relativa all'eterno sacerdozio di Cristo ci fa capire che Egli oggi non offre più in sé stesso il Sacrificio, in senso proprio, cioè Gesù oggi non muore più; una è stata l'offerta sacrificale, in senso proprio, di Cristo, in propria specie, e si è realizzata sulla Croce con la sua morte (l'Eucaristia non è un'altra offerta sacrificale di Cristo[582] in senso proprio e in propria specie: nella s. Messa oggi Cristo non muore), Cristo, dunque, oggi non offre più, in senso proprio e in propria specie, il Sacrificio ma opera perché quell'unico Sacrificio si consumi, cioè opera perché i frutti della Passione siano applicati a noi e abbiano effetto pieno in noi attraverso la nostra partecipazione a quel Sacrificio mediante l'Eucaristia. L'Eucaristia, quindi, non è un altro Sacrificio di Cristo in senso proprio e in propria specie e non è un'altra offerta sacrificale di Cristo in senso proprio e in propria specie, (infatti Cristo non muore di nuovo); l'Eucaristia è la commemorazione sacramentale del Sacrificio della Croce cioè del Sacrificio di Cristo in propria specie ed è la consumazione del Sacrificio della Croce, dice infatti s. Tommaso che:

> "Respondeo dicendum quod duplici ratione celebratio huius sacramenti dicitur Christi immolatio. Primo quidem quia, sicut Augustinus dicit, ad Simplicianum, solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt, sicut cum, intuentes tabulam aut parietem pictum, dicimus, ille Cicero est, ille Sallustius.Celebratio autem huius sacramenti, sicut supra dictum est, imago est quaedam repraesentativa Passionis Christi, quae est vera immolatio. Unde Ambrosius dicit, super epistolam ad Heb., in Christo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam potens. Quid ergo nos? nonne per singulos dies offerimus ad recordationem mortis eius? alio modo, quantum ad effectum Passionis, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae Passionis.Unde et in quadam dominicali oratione secreta dicitur, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.Quantum igitur ad primum modum, poterat Christus dici immolari etiam in figuris veteris testamenti, unde et in Apoc. XIII dicitur, quorum nomina non sunt scripta in libro vitae agni, qui occisus est ab origine mundi. Sed quantum ad modum secundum, proprium est huic sacramento quod in eius celebratione Christus immoletur."[583]

L'Eucaristia è una immolazione di Cristo e quindi è Sacrificio nel senso che Cristo attraverso l'Eucaristia attua visibilmente la consumazione

[582] *In Heb*., c.10 l.1.

[583] Cfr.*S.Th.,* III q. 83 a. 1 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

del Sacrificio da Lui offerto sulla Croce. Più precisamente l'Eucaristia e ogni Eucaristia, anche secondo p. Garrigou Lagrange[584], è un atto di consumazione di quel Sacrificio offerto sulla Croce una volta per tutte in propria specie da Cristo, atto di consumazione che Cristo stesso realizza attraverso il sacerdote ministro. In questa linea che emerge dai testi di s. Tommaso ci pare che vada il famoso moralista Merkelbach[585] e il Catechismo Maggiore promulgato da s. Pio X[586.]

Quanto appena detto può suscitare nel lettore attento questa domanda: se Cristo ora in Cielo opera per consumare il Sacrificio da Lui offerto sulla Croce, come dice s. Tommaso, perché lo stesso Dottore dice che Cristo permane in eterno Ostia e perciò può essere eternamente offerto[587]?

---

[584]Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia. Accedunt de paenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae*, R. Berruti, Augustae Taurinorum, 1943, p. 289.

[585] Cfr. B. H. MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis,* III, Desclée de Brouwer, Brugis -Belgica, 1962 editio undecima aucta et emendata, pp. 275.

[586] *Catechismo maggiore promulgato da s. Pio X*, Edizioni Ares-Milano, 1991 nona edizione, pp. 150-1. "“655 ... Il sacrificio della Messa è sostanzialmente il medesimo della Croce in quanto lo stesso Gesù Cristo, che si è offerto sopra la Croce, è quello che si offerisce per mano dei sacerdoti, suoi ministri, sui nostri altari; ma in quanto al modo con cui viene offerto il sacrificio della Messa differisce dal sacrificio della Croce, pur ritenendo con questo la più intima ed essenziale relazione. 656 Tra il sacrificio della Messa e quello della Croce vi è questa differenza e relazione; che Gesù Cristo sulla Croce si offri spargendo il suo sangue e meritando per noi; invece sugli altari Egli si sacrifica senza spargimento di sangue e ci applica i frutti della sua Passione e Morte. 657 D. Quale altra relazione ha il sacrificio della Messa con quello della Croce? R. Un'altra relazione del sacrificio della Messa con quello della Croce è che il sacrificio della Messa rappresenta in modo sensibile lo spargimento del sangue di Gesù Cristo sulla Croce; perché in virtù delle parole della consacrazione si rende presente sotto le specie del pane il solo Corpo, e sotto le specie del vino il solo Sangue del nostro Salvatore; sebbene per naturale concomitanza e per l'unione ipostatica sia presente sotto ciascuna delle specie Gesù Cristo vivo e vero.658 D. Non è forse il sacrificio della Croce l'unico sacrificio della nuova legge? R. Il sacrificio della Croce è l'unico sacrificio della nuova legge, inquantoché per esso il Signore placò la Divina Giustizia, acquistò tutti i meriti necessari a salvarci, e così compiè da parte sua la nostra redenzione. Questi meriti però Egli ci applica pei mezzi da lui istituiti nella sua Chiesa, tra i quali è il santo sacrificio della Messa.”"

[587]*Cfr.Super Sent.,*IV d.12 q.3 a.2 q.3 “Etsi Christus quotidie immoletur, vel semel tantum immolatus sit. Sciendum est, quod omnia illa verba quae important comparationem Judaeorum ad Christum et poenam Christi, non dicuntur quotidie fieri. Non enim dicimus quod Christus quotidie crucifigatur et occidatur; quia actus Judaeorum et poena Christi transit. Illa autem quae important comparationem Christi ad Deum Patrem, dicuntur

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Rispondiamo dicendo che s. Tommaso, affermando che Cristo può essere offerto oggi, anzitutto intende che tale offerta sia realizzata in Sacramento cioè in modo misterioso, che si chiarisce considerando che è Lui, in persona[588], a offrirsi attraverso il ministro, nel Sacrificio Eucaristico, perciò il Sacerdote principale è sempre Lui e questo Sacerdote opera in Cielo[589] e nella s. Messa[590] per applicare a noi i frutti della Passione da Lui sostenuta 2000 anni fa. Dunque ci pare esatto dire che Cristo permane offerto in Cielo al Padre nel senso che permane Sacrificio di perfetta carità, ma questo Sacrificio, e Cristo-Sacerdote che lo offre, ora si attuano per consumare il Sacrificio della Croce, cioè per applicare a noi gli effetti dell'offerta sacrificale realizzata sulla Croce. Si noti che Cristo ci ha meritato tutto con la sua Passione, che è Causa prima meritoria della nostra salvezza[591]; oggi Cristo non deve meritare più nulla con la sua offerta ma deve solo applicare a noi gli effetti di quel Mistero e appunto l'Eucaristia applica a noi tali effetti, come detto. Cristo, dunque, non offre più sacrificalmente in senso proprio il Sacrificio in sua specie, lo ha offerto una volta sola[592] con la sua morte, oggi Egli applica a noi gli effetti di quell'offerta.

In conclusione, Cristo rimane perennemente offerto in Cielo[593], Cristo è

---

quotidie fieri, sicut offerre, sacrificare, et hujusmodi, eo quod hostia illa perpetua est; et hoc modo est semel oblata per Christum, quod quotidie etiam per membra ipsius offerri possit."

588 Cfr.*S. Th.* III q. 83 a.1 ad 3m"etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet."

589 *S.Th.,*IIIª q. 22 a. 5 in co.

590 Cfr.*S.Th.,* III q. 22 a. 6 ad 2m; q. 83 a. 1 in c.

591 Cfr.*Super Sent.* IV d. 1 q. 1 a.4 qc. 3 "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod instrumentum praedicto modo virtutem non accipit nisi secundum quod principali agenti continuatur, ut virtus ejus quodammodo in instrumentum transfundatur. Principale autem et per se agens ad justificationem est Deus sicut causa efficiens, et passio Christi sicut meritoria. Huic autem causae continuatur sacramentum per fidem ecclesiae, quae et instrumentum refert ad principalem causam, et signum ad signatum; et ideo efficacia instrumentorum, sive sacramentorum, vel virtus, est ex tribus: scilicet ex institutione divina sicut ex principali causa agente, ex Passione Christi sicut ex causa prima meritoria, ex fide ecclesiae sicut ex continuante instrumentum principali agenti."

592 Cfr.*In Heb.* c. 9 l.5.

593*Cfr.Super Sent.,*IV d.12 q.3 a.2 q.3 "Etsi Christus quotidie immoletur, vel semel tantum immolatus sit. Sciendum est, quod omnia illa verba quae important comparationem Judaeorum ad Christum et poenam Christi, non dicuntur quotidie fieri. Non enim dicimus quod Christus quotidie crucifigatur et occidatur; quia actus Judaeorum et poena Christi transit. Illa autem quae important comparationem Christi ad Deum Patrem, dicuntur quotidie fieri, sicut offerre, sacrificare, et hujusmodi, eo quod hostia illa perpetua est; et hoc

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Ostia[594] ed è Sacerdote eterno che oggi applica al mondo i frutti della sua Passione e li applica attraverso l'Eucaristia e quindi attraverso i suoi ministri, in particolare li applica a noi, che facciamo parte della Chiesa militante, e alle anime purganti[595].

Questo atto di consumazione di Cristo che applica a noi i frutti della sua Pasqua, secondo quello che noi intendiamo della dottrina tomista, non è unico per tutte le ss. Messe ma si moltiplica al moltiplicarsi delle ss. Messe, cioè, più precisamente, a nostro parere, in ogni s. Messa si realizza un distinto atto teandrico di consumazione del Sacrificio della Croce, perciò moltiplicando le s. Messe si moltiplicano tali atti teandrici di consumazione.

f,4,d) Motivi che ci spingono, sulla base della dottrina tomista, a ritenere che ogni s. Messa è un distinto atto teandrico.

I motivi che ci spingono ad affermare sulla base dei testi del s. Dottore Angelico che ogni s. Messa è atto teandrico di Cristo distinto dalla Passione e dalle altre s. Messe sono molti:

---

modo est semel oblata per Christum, quod quotidie etiam per membra ipsius offerri possit."

[594] Cfr.*S.Th.,*III q. 83 a. 1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius ibidem dicit, una est hostia, quam scilicet Christus obtulit et nos offerimus, et non multae, quia semel oblatus est Christus, hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur unum est corpus et non multa corpora, ita et unum sacrificium."

Super Sent., IV d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 4 "Ad quartum dicendum, quod hoc sacramentum directe repraesentativum est dominicae Passionis, qua Christus ut sacerdos et hostia Deo se obtulit in ara crucis. Hostia autem quam sacerdos offert, est una cum illa quam Christus obtulit secundum rem, quia Christum realiter continet; minister autem offerens non est idem realiter; unde oportet quod sit idem repraesentatione; et ideo sacerdos consecrans prout gerit personam Christi, profert verba consecrationis recitative ex persona Christi, ne hostia alia videatur. Et quia per ea quae gerit respectu exterioris materiae, Christi personam repraesentat; ideo verba illa simul et recitatione et significatione tenentur respectu praesentis materiae, quae est figura illius quam Christus praesentem habuit; et propter hoc dicitur convenientius: *hoc est corpus meum*, quam: hoc est corpus Christi. Vel etiam propter hoc quod sacerdos non habet actum exteriorem, qui sit sacramentaliter causa consecrationis; sed in solis verbis prolatis consistit virtus consecrationis; et ideo ex persona illius proferuntur cujus virtute fit transubstantiatio."

[595] Cfr.*S.Th.,*III q. 83 a.1 ad 3m "Ad tertium dicendum quod, per eandem rationem, etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet.
Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

1) ogni s. Messa ha un effetto universale secondo s. Tommaso[596] e, come visto precedentemente, l'atto teandrico ha precisamente un effetto universale perciò possiamo pensare che ogni s. Messa è un distinto atto teandrico;
2) le parole di s. Tommaso con cui egli indica che l'Eucaristia è atto del Verbo Incarnato[597], e quindi atto teandrico, ci pare che affermano implicitamente che ogni s. Messa è un atto di Cristo mentre ogni altro Sacramento è atto del ministro, dunque ogni s. Messa appare come un distinto atto teandrico di Cristo;
3) le affermazioni di s. Tommaso secondo cui Cristo è offerto quotidianamente indicano che in ogni s. Messa Cristo è offerto e dunque ci pare che indicano che ogni s. Messa è una distinta offerta di Cristo, cioè è

[596]Cfr.*In Io.* c. 6 , l.6: "Utilitas autem huius sacramenti magna est et universalis Universalis autem,quia vita quam confert, non solum est vita unius homini, sed quantum in se est, totius mundi: ad quam sufficiens est mors Christi; I Io II, 2 Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non pro nostris tantum, sed etiam totius mundi. Notandum autem est,quod aliter est in isto sacramento, et aliter in aliis; nam alia sacramenta habent singulares effectus, sicut in Baptismo solus baptizatus suscipit gratiam; sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi pro quibus orat, et Ecclesia tota, tam vivorum quam mortuorum. Cuius ratio est, quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus."
[597]Cfr.*Super Sent.,* IV d.8 q. 1 a.3 q. 1 " Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet genere actionum in quo inveniuntur plures actiones ordinatae diversis agentibus ordinatis distributae, oportet quod principalis illarum actionum attribuatur principali agenti, cujus virtute secundarii agentes operantur secundarias actiones; sicut patet in artibus quae sub invicem continentur, ut militaris, equestris, et frenorum factrix. Et quia invenimus diversas actiones sacramentales diversis sacramentis distributas, quae in virtute Verbi incarnati agunt, oportet ad perfectam actionem hujus generis esse aliquam sacramentalem actionem quae ipsimet principali agenti attribuatur, quod est Verbum incarnatum; et ideo oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod ipsum Verbum incarnatum contineret, ceteris sacramentis tamen in virtute ipsius agentibus; et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est: quia inter alios sensus solus tactus est cui suum sensibile realiter conjungitur, similitudinibus tantum sensibilium ad alios sensus per medium pervenientibus: gustus autem tactus quidam est: et inter alia quae ad tactum pertinent, solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum; alia vero tangibilia agunt efficiendo aliquas impressiones in eo quod tangitur, sicut patet de calido et frigido, et hujusmodi. Et ideo cum omne sacramentum in figura alicujus rei sensibilis proponi debeat, convenienter sacramentum in quo ipsum Verbum incarnatum nobis conjungendum continetur, proponitur nobis in figura cibi, non quidem convertendi in nos per suam conjunctionem ad nos, sed potius sua conjunctione nos in ipsum convertens, secundum quod Augustinus ex persona Verbi incarnati dicit: non tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me. "

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

una distinta applicazione dei frutti della Passione;
4) in ogni s. Messa si esercita l'opera della Redenzione[598], che è atto teandrico[599];
5) p. Garrigou Lagrange[600] e p. Matthijs[601], importanti studiosi tomisti, parlano di una attuale offerta di Cristo nella s. Messa, tale offerta è un atto teandrico, ci pare che tale offerta attuale sia evidentemente distinta da ogni altra offerta , sicché al moltiplicarsi delle s. Messe si moltiplicano le offerte dello stesso Cristo;
6) ogni Eucaristia è atto che tocca il Corpo e il Sangue vero di Cristo[602] glorioso e vivente perciò ogni s. Messa appare un distinto atto teandrico;
7) le parole della consacrazione indicano una attuale offerta di Cristo: ;
8) ogni s. Messa è un distinto insieme di miracoli: è per divina virtù, cioè per miracolo, che il pane diventa il Corpo di Cristo, il vino diventa il Sangue di Cristo, le specie del pane e del vino, dopo la consacrazione, rimangono in certo modo senza soggetto loro proprio e permangono in esse le caratteristiche proprie del pane e del vino[603]; questo insieme di miracoli ci pare che si spieghi molto bene considerando che ogni s. Messa è un atto teandrico: è Cristo Dio uomo che offrendo sé stesso in ogni s. Messa realizza tutti questi miracoli;
11)la distinzione di atti teandrici nelle varie ss. Messe spiega, a nostro avviso, in maniera profonda il perché, secondo s. Tommaso[604], al moltiplicarsi delle celebrazioni eucaristiche si moltiplica l'effetto di Sacrificio e di Sacramento, effetto che, ricordiamo, è universale.

Dice s. Tommaso trattando proprio l' ultimo punto di questa lista::

> "Ad tertium dicendum quod sumptio pertinet ad rationem sacramenti, sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo ex hoc quod aliquis sumit corpus Christi, vel etiam plures, non accrescit aliis aliquod iuvamentum. Similiter etiam neque ex hoc quod sacerdos plures hostias consecrat in una

[598] Cfr.*S.Th.,* III, q. 83 a. 1 co.
[599] Cfr.*S.Th.,* III q. 48 a.5 in c. et ad 1m.
[600]Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia. Accedunt de paenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae*, R. Berruti, Augustae Taurinorum, 1943, p. 290.
[601] M. Matthijs "Mysteriengegenwart" secundum s. Thomam" , *Angelicum* 1957, 399.
[602] *Super Sent.,* IV d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 2.
[603] Cfr. *C. Gent.* IV c. 63, c. 65.
[604]Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 ad 3m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

> Missa, non multiplicatur effectus huius sacramenti, quia non est nisi unum sacrificium, nihil enim virtutis plus est in multis hostiis consecratis quam in una, cum sub omnibus et sub una non sit nisi totus Christus. Unde nec si aliquis simul in una Missa multas hostias consecratas sumat, participabit maiorem effectum sacramenti. In pluribus vero Missis multiplicatur sacrificii oblatio. Et ideo multiplicatur effectus sacrificii et sacramenti."[605]

Al moltiplicarsi delle ss. Messe si moltiplica l'offerta sacramentale del Sacrificio e perciò si moltiplica l'effetto di Sacrificio e di Sacramento, effetto che è universale; questo si spiega molto bene e semplicemente se consideriamo che, come detto, si moltiplicano gli atti teandrici di Cristo al moltiplicarsi delle s. Messe.

Questa dottrina secondo cui al moltiplicarsi delle ss. Messe si moltiplicano gli atti teandrici di Cristo ci pare che possa stare molto bene come fondamento di questa affermazione di s. Tommaso:

> "Ad tertium dicendum, quod omnis nostra actio per Christum perfici debet; et ideo, quando in una die occurrunt vel diversa Dei beneficia commemoranda, de quibus sunt gratiae Deo reddendae, vel etiam plura a Deo impetranda pro salute vivorum et mortuorum; oportet quod pluries Missa in Ecclesia celebretur, si adsit facultas; nec ex hoc sequitur quod aliquando debeat intermitti."[606]

Quando in uno stesso giorno occorre ringraziare più volte il Signore o chiedere speciali grazie per la salvezza dei vivi o dei morti è bene celebrare la s. Messa più volte, se se ne ha la facoltà, perché ogni nostra azione sia perfezionata per Cristo. Se ogni s. Messa è azione teandrica di Cristo è evidente che allorché noi la celebriamo è Cristo che prega e dà gloria al Padre attraverso noi e perciò davvero la nostra azione è sommamente perfezionata in Cristo.

Nella linea da noi finora presentata ci sembra che si possa cogliere e spiegare anche una affermazione implicita che il s. Dottore fa nel testo che stavamo analizzando più sopra; dice il s. Dottore:

> "Similiter etiam neque ex hoc quod sacerdos plures hostias consecrat in una Missa, non multiplicatur effectus huius sacramenti, quia non est nisi unum

[605] Cfr. *S.Th.,* III q. 79 a. 7 ad 3m.
[606] *Super Sent* IV d.13 q.1 a.2 qc.3 ad 3m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

sacrificium, nihil enim virtutis plus est in multis hostiis consecratis quam in una, cum sub omnibus et sub una non sit nisi totus Christus. Unde nec si aliquis simul in una Missa multas hostias consecratas sumat, participabit maiorem effectum sacramenti. In pluribus vero Missis multiplicatur sacrificii oblatio. Et ideo multiplicatur effectus sacrificii et sacramenti."[607]

Notate la contrapposizione che il s. Dottore presenta tra l'unico Sacrificio e la moltiplicazione di offerta del Sacrificio: una s. Messa attua un solo Sacrificio, più s. Messe attuano più offerte del Sacrificio, cioè moltiplicano gli effetti sacramentali e sacrificali della s. Messa…. Più s. Messe sono più atti teandrici di applicazione del Sacrificio della Croce.

Ma, domandiamoci, più offerte di uno stesso Sacrificio e più atti teandrici di applicazione di un Sacrificio non sono, in certo senso più Sacrifici? Ma allora: più s. Messe sono più Sacrifici o sono un Sacrificio? Risponderemo a queste domande nel prossimo paragrafo.

f,4,e) Moltiplicazione delle ss. Messe: moltiplicazione del Sacrificio, in senso ampio, di Cristo e unità del suo Sacrificio in senso proprio.

Riprendiamo le domanda che ci siamo poste poco più sopra: più offerte di uno stesso Sacrificio e più atti teandrici di applicazione di un Sacrificio non sono, in certo senso più Sacrifici? Ma allora: più s. Messe sono più Sacrifici o sono un Sacrificio? Per rispondere a queste domande occorre, a nostro avviso, riprendere in modo particolare la dottrina della distinzione tra Sacrificio in senso proprio e Sacrificio in senso lato.

Il Sacrificio in senso proprio consiste in un atto di latria esteriore e implica il compiersi di qualcosa sulla vittima; in particolare, nel caso di Cristo, il Sacrificio in senso proprio implica la morte, e in questo modo sia s. Paolo (Eb. 9,24 ss) che s. Tommaso allorché commenta s. Paolo[608],

[607]Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 ad 3m.

[608]Cfr.*In Heb.*c. 9 l.5 "..Christus autem intravit non in manu facta, etc.. Nec ut saepe offerat seipsum, quemadmodum pontifex intrabat in sancta per singulos annos cum sanguine alieno. Deinde cum dicit alioquin oportebat, etc., probat quod esset inconveniens istud fieri in novo testamento, quia sequeretur maximum inconveniens, quia cum Christus intraret per proprium sanguinem, sequeretur quod oportuisset eum frequenter pati ab origine mundi…. Christus autem seipsum obtulit pro peccatis totius mundi, quia ipse propitiatio nostra factus est pro peccatis nostris et totius mundi, I Io. II, 2. Et sic, si saepe offerretur, oportuisset

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

parlano di una sola offerta sacrificale di Cristo, offerta per la quale Egli ha versato il suo Sangue sulla Croce morendo per noi.

Il Sacrificio in senso lato, come visto più sopra, è ogni atto che realizza una vera e profonda sottomissione a Dio, ogni atto realizzato per unirci a Dio e giungere al Cielo, ogni atto cui lo Spirito Santo ci spinge per santificarci, è un sacrificio, come spiega s. Tommaso:

> "Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhaerere, ad divinam reverentiam pertinet. Et ideo cuiuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur ut sancta societate Deo inhaereamus."[609]

In questa linea è sacrificio, in senso lato, ogni atto che ci porta ad unirci a Dio in una certa società spirituale, cioè ogni atto di virtù vera che scaturisce dalla carità, tale sacrificio non implica azioni esteriori se non quelle che fossero eventualmente necessarie per il realizzarsi dell'atto di carità; in questo senso Cristo ha realizzato innumerabili atti di carità nella sua vita e permane nella carità in Paradiso, perciò Cristo ha offerto innumerabili sacrifici e rimane Sacrificio in eterno.

Quello che abbiamo appena detto ci porta ad affermare che:

1) ogni s. Messa, secondo il pensiero di s. Tommaso, appare un atto teandrico di Cristo[610], atto di perfettissima carità, e quindi ogni s. Messa è un Sacrificio, in senso lato, di Cristo in sé stesso ed è un distinto Sacrificio sacramentale, cioè un distinto atto di offerta sacramentale di Cristo; più s. Messe sono più atti teandrici di Cristo, sono più Sacrifici di Cristo in senso lato e più Sacrifici

---

ipsum nasci, et pati ab origine mundi, quod fuisset maximum inconveniens….Primo quare non iteratur hostia in novo testamento, dat duas causas; secundo explicat eas, ibi et quemadmodum, etc….. In isto autem Christus semel apparuit, cuius ponit duas rationes, quia scilicet semel tantum offerebatur. Prima est, quia in veteri testamento non auferebantur peccata, quod fit per hostiam Christi. Alia est, quia sacerdos legalis non offerebat proprium sanguinem, sicut Christus. Unde dicit, quod apparuit ad destitutionem peccati per hostiam, scilicet sui ipsius, et ideo illa reiteratur, non autem ista. I Pet. III, 18: Christus semel pro peccatis nostris mortuus est."

[609] Cfr.ibid. ad 1m.

[610] Cfr.R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia. Accedunt de paenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae*, R. Berruti, Augustae Taurinorum, 1943 , p. 310.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

sacramentali;

2) per il fatto che una sola volta Cristo ha offerto il suo Sacrificio in propria specie e in senso proprio donando il suo Sangue nella sua morte, il Sacrificio Eucaristico non è, evidentemente, un altro Sacrificio di Cristo in senso proprio e in propria specie, è, invece, l' applicazione a noi del Sacrificio della Croce e forma perciò, in certo modo, un unico Sacrificio con quello della Croce secondo che unico è il Cristo che viene offerto; in questo senso ci pare che possa dirsi che questo unico Sacrificio ha almeno due momenti: la sua offerta (sulla Croce) e la sua applicazione (nell'Eucaristia).

Da quello che abbiamo detto possiamo capire che varie s. Messe, che sono vari atti teandrici, possono essere considerate come più Sacrifici di Cristo, in senso lato, o come un unico Sacrificio di Cristo in senso proprio di cui si moltiplicano gli atti (teandrici) di consumazione.

Qualcuno potrebbe dire: ma perché Dio dovrebbe moltiplicare gli atti teandrici nelle varie s. Messe se un solo atto teandrico ha una forza salvifica infinita? Rispondiamo facendo notare che, sebbene ogni atto teandrico di Cristo sia, per sé stesso, infinitamente potente per salvare tutti gli uomini di tutti i tempi tuttavia Cristo ha voluto realizzare tanti e tanti atti teandrici nella sua vita terrena per salvarci; allo stesso modo possiamo pensare che il Signore realizzi molti atti teandrici oggi e abbia realizzato moltissimi atti teandrici nel corso dei secoli per consumare in noi il Sacrificio della Croce attraverso le molte Eucaristie che si celebrano e che si sono celebrate nel corso dei secoli. In realtà se consideriamo la nostra debolezza umana, i pericoli che dobbiamo affrontare e i grandissimi risultati di perfezione che Dio vuole realizzare nella nostra vita ci pare di dover dire che appare necessario, in certo modo, che si moltiplichino gli atti teandrici di Cristo per realizzare in noi tali risultati.

Quanto detto finora può suscitare nel lettore attento altre domande tra cui questa: come intendere ogni Eucaristia come distinto atto teandrico di Cristo glorioso?

Rispondiamo ricordando e sottolineando anzitutto che Cristo glorioso non se ne sta inerte in Cielo ma opera per la nostra salvezza[611], come spiega

[611]Cfr.*Cat. Matt.,* cap. 14 l. 5. "Cur autem solus ascendit in caelum? Quia nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit: quamvis et cum in fine venerit, et nos in caelum

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

chiarissimamente s. Tommaso:

> Quarto, interpellationem eius, cum dicit qui etiam interpellat pro nobis, quasi advocatus noster existens. I Io. II, 1: advocatum habemus apud Patrem Iesum Christum. Ad officium advocati pertinet, non quod accuset vel condemnet, sed magis accusatorem repellat et condemnationem impediat. Dicitur autem pro nobis interpellare dupliciter. Uno modo pro nobis orando, secundum illud Io. XVII, 20: non pro his rogo tantum, scilicet apostolis, sed et pro his qui crediturі sunt per verbum eorum in me.Nunc autem eius interpellatio pro nobis est voluntas ipsius de nostra salute. Io. XVII, 24: volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum. Alio modo interpellat pro nobis humanitatem pro nobis assumptam et mysteria in ea celebrata conspectui paterno repraesentando.Hebr. IX, 24: introivit in ipsum caelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis.[612]

La volontà della nostra salvezza da parte di Cristo glorioso, Sacerdote eterno, è una continua opera teandrica salvifica per noi, più precisamente essa è una continua opera di consumazione del Sacrificio della Passione ma questa opera per noi è invisibile, in sé stessa, dato che non vediamo Cristo glorioso; essa, però, si fa sacramentalmente visibile, operante, e santificante per noi (che abbiamo bisogno di essere santificati attraverso delle realtà cui possiamo applicare i sensi[613]) nell'Eucaristia che è precisamente la

---

levaverit, etiam tunc solus ascendet; quia caput cum corpore suo unus est Christus; nunc autem solum caput ascendit. Ascendit autem orare, quia ascendit ad Patrem pro nobis interpellare." *In Heb.*, cap. 9 l. 5. "Ut appareat pro nobis vultui Dei. Et loquitur apostolus alludendo ritui veteris legis, secundum quam pontifex qui intrabat sancta sanctorum, stabat coram propitiatorio ut oraret pro populo: ita et Christus intravit caelum, secundum quod homo, ut astaret Deo pro salute nostra. Sed ista differenter, quia sacerdos, impediente fumo qui ascendebat de thuribulo, non videbat sancta sanctorum, nec videbat aliquem vultum; sed Christus apparet vultui Dei, non quod sit ibi facies corporalis, nec aliqua nebula, sed cognitio manifesta."

[612] *In Rom.,* c. 8 l. 7.

[613] Cfr. *Super Sent.,* IV d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 in c. "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramentum secundum proprietatem vocabuli videtur importare sanctitatem active, ut dicatur sacramentum quo aliquid sacratur, sicut ornamentum quo aliquid ornatur. Sed quia actiones activorum dicuntur esse proportionatae conditionibus passivorum, ideo in sanctificatione qua homo sanctificatur, debet esse talis sanctificandi modus qui homini competat secundum quod rationalis est, quia ex hoc est homo. Inquantum autem est rationalis, habet cognitionem a sensibilibus ortam; unde oportet quod sanctificetur hoc modo quod sua sanctificatio sibi innotescat per similitudines sensibilium rerum; et secundum hoc invenitur diversa acceptio sacramenti. Aliquando enim

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

prosecuzione visibile, sacramentalmente, della Redenzione[614]. Ogni Eucaristia, al compiersi del Sacrificio, realizza un distinto atto, sacramentalmente visibile, di consumazione del Sacrificio di Cristo, atto che, secondo noi e secondo grandi commentatori di s. Tommaso, Cristo ha distintamente conosciuto e voluto e che tuttora conosce e vuole[615] sicché Cristo offre attualmente e non solo virtualmente le ss. Messe che ogni giorno si celebrano[616]; come spiega il p. Garrigou Lagrange, famoso commentatore di s. Tommaso: Cristo può attualmente offrire le s. Messe quotidiane senza moltiplicazione di atti nella mente sua gloriosa essendo a ciò sufficiente che perduri nella sua mente l'offerta interiore realizzata una volta e per sempre[617]. Più precisamente, secondo il p. Garrigou Lagrange, Cristo è il sacerdote principale nella s. Messa e offre attualmente la s. Messa secondo che in Lui perdura l'unico atto (che non è misurato dal tempo ma partecipa dell'eternità) di oblazione senza interruzione e senza reiterazione; perciò in Lui non si moltiplicano gli atti interni di offerta[618]. Come abbiamo detto e ripetiamo, a nostro avviso con l'atto teandrico istitutivo dell'Eucaristia e in quel medesimo atto, Cristo ha esplicitamente voluto realizzare l'offerta di sé stesso ed ha voluto, in particolare, realizzare l'offerta di sé stesso glorioso, secondo che, dopo la sua Passione, Egli,

---

sacramentum importat rem qua fit consecratio; et sic Passio Christi dicitur sacramentum; et haec est prima acceptio quam Magister ponit. Aliquando vero includit modum consecrationis, qui homini competit secundum quod causae sanctificantes et sua sanctificatio per similitudines sensibilium sibi notificantur; et sic sacramenta novae legis sacramenta dicuntur: quia et consecrant, et sanctitatem significant modo praedicto, et etiam primas sanctificationis causas significant; sicut Baptismus et puritatem designat, et mortis Christi signum est. Aliquando etiam includit tantum significationem praedictarum consecrationum, sicut signum sanitatis dicitur sanum; et hoc modo sacramenta veteris legis, sacramenta dicuntur, inquantum significant ea quae in Christo sunt gesta, et etiam sacramenta novae legis. Relicto ergo primo modo dicendi sacramentum (quia de hujusmodi sacramentis dictum est in 3 libro), de sacramentis secundo et tertio modo dictis non poterit alia communis definitio assignari nisi dicatur: *sacramentum est sacrae rei signum*; nisi quod oportet ut subintelligatur talis modus significandi, qui est per similitudinem rei sensibilis quod Magister addit quod est id ut scilicet ejus similitudinem gerat."

[614]Cfr.*S.Th.,* III q. 83 a. 1 in c. "[…]per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae Passionis. Unde et in quadam dominicali oratione secreta dicitur, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur."

[615]Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia. Accedunt de paenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae*, R. Berruti, Augustae Taurinorum, 1943, 289ss.

[616] Cfr. ibid. p. 290ss

[617] Cfr. ibid. p. 291

[618] Cfr. ibid. p. 298

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

glorioso, sarebbe stato offerto nella s. Messa da noi suoi ministri. Più precisamente, come spiegato più sopra, Cristo istituendo l'Eucaristia ha voluto realizzare la sua offerta culminata nella sua morte di Croce ed ha voluto realizzare gli atti teandrici di applicazione di quell'offerta che si realizzano nelle ss. Messe; quella volontà di Cristo ratificata sulla Croce e che mai verrà meno, essendo un impegno irrevocabile di Cristo Dio-uomo, continua tuttora nel Cristo che permane nella volontà di salvarci sicché Egli, senza moltiplicare oggi i suoi atti, ma permanendo semplicemente nella volontà di salvarci, può distintamente e attualmente offrirsi in ogni s. Messa. Nel volere la nostra salvezza, possiamo dire, Cristo glorioso vuole implicitamente tutte le s. Messe, da Lui conosciute e volute anche nell'Ultima Cena e sulla Croce, e in ogni s. Messa, con un atto teandrico distinto, consuma il sacrificio da Lui offerto sulla Croce. Cristo ha voluto offrirsi in ogni s. Messa e permane in questa offerta, perciò in ogni s. Messa Egli si offre attualmente consumando in noi il Sacrificio da Lui offerto sulla Croce; ogni s. Messa, appunto in quanto voluta da Cristo è un suo atto teandrico (atti teandrici sono anche gli atti di volontà di Cristo) distinto da ogni altro.

Ogni volta che noi celebriamo la s. Messa Cristo, che è desideroso di salvarci, nell'Eucaristia opera consumando in noi il Sacrificio della Croce. Ogni s. Messa, quindi, a nostro parere, lo ripetiamo e sottolineamo, da quanto emerge dalla dottrina del Dottore Angelico e dalle affermazioni di importanti commentatori tomisti, è un atto distinto di applicazione dei frutti della Passione, atto che Cristo glorioso compie permanendo semplicemente nella sua volonta salvifica universale e quindi nella volontà di attuare quanto già da Lui voluto nella Passione: ogni s. Messa è l'attuale offrirsi sacramentale di Cristo Sacerdote glorioso per la consumazione in noi degli effetti della sua Pasqua e di tutti i Misteri della sua vita[619].

La distinzione di ogni s. Messa dalle altre secondo che ciascuna di esse è un atto teandrico di Cristo ci pare che emerga anche considerando che non solo Cristo ma tutto il Corpo Mistico, nell'Eucaristia, si offre a Dio attraverso il sacerdote-ministro, sotto il consenso e quindi sotto la volontà del Capo di tale Corpo; ogni s. Messa è offerta sacramentale di Cristo glorioso e di tutta la Chiesa, è atto teandrico che, come detto, è stato necessariamente previsto e voluto da Cristo nell'istituzione dell'Eucaristia e

[619] Su questo punto di dottrina si può utilmente consultare R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia. Accedunt de paenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae*, R. Berruti, Augustae Taurinorum, 1943, 296-7.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

che continua ad essere voluto oggi da Lui stesso[620], Sacerdote eterno e glorioso, ma è anche un insieme di atti soprannaturali che uniscono le membra della Chiesa all'offerta del Capo[621].

In quanto è Sacrificio non solo di Cristo ma di Cristo con il suo Corpo Mistico, che comprende anche la Chiesa Militante con le caratteristiche particolari inerenti al momento in cui si svolge, al sacerdote celebrante, all'assemblea, ogni s. Messa ha sempre qualcosa di nuovo. L'offerta di tutto il Corpo Mistico di oggi, di ora, con questo sacerdote ministro, con questa assemblea, con questa Chiesa militante di oggi, con questo Vescovo, con questo Papa, è offerta certamente distinta da ogni altra offerta che si compie oggi o domani perché appunto nel tempo cambia il Papa, cambia nel tempo e nello spazio il vescovo, cambia il sacerdote ministro, cambiano coloro che nel mondo la offrono unitamente con il celebrante, cambiano, nello stesso giorno, in meglio o in peggio, le disposizioni degli offerenti, cambiano le necessità immediate della Chiesa, cambiano le intenzioni di preghiera particolare, cambiano (in meglio) le disposizioni delle anime purganti secondo che si avvicinano sempre più all'ingresso in Paradiso etc.; perciò ogni s. Messa è una azione teandrica ed ecclesiastica distinta da quella di ogni altra s. Messa, possiamo dire che è un'offerta (in quanto azione) ecclesiastica (cioè della Chiesa e di Cristo) distinta da quella di ogni altra s. Messa ed è un' offerta che Cristo ha distintamente conosciuto e voluto e continua a volere perché Lui voleva e vuole attuare nel mondo e comunicare al mondo la sua salvezza appunto attraverso l'Eucaristia. Più precisamente, quindi, ogni s. Messa è:

1) (in quanto azione) una offerta ecclesiastica distinta dalla Passione e da ogni altra s. Messa;

2) una distinta azione teandrica che realizza una distinta tappa del pellegrinaggio salvifico del Cristo totale in questo mondo[622].

---

[620] Su questo punto di dottrina si può utilmente consultare R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Eucharistia. Accedunt de paenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae*, R. Berruti, Augustae Taurinorum, 1943, 292 ss.

[621] *In Heb*., c.10 l.1.; *S. Th.* III q.79 a.7 in c."Sed aliis, qui non sumunt, prodest per modum sacrificii, inquantum pro salute eorum offertur, unde et in canone Missae dicitur, memento, domine, famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt, hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae."

[622] Cfr.*In Io.,* cap. 6 l. 6. "Nihil enim aliud est hoc sacramentum quam applicatio dominicae

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Essendo ogni s. Messa un qualcosa di nuovo, una distinta azione teandrica, una distinta offerta di tutta la Chiesa, è ancora più evidente che ad ogni s. Messa si ha una nuova causalità universale e dunque al moltiplicarsi delle s. Messe si moltiplica l'effetto di Sacrificio e di Sacramento[623], come al moltiplicarsi degli atti teandrici di Cristo sulla terra si moltiplicavano gli effetti salvifici di tali atti.

f,5) Cristo beatifica noi oggi imperfettamente attraverso l'Eucaristia.

In conclusione di quanto detto finora ci pare di poter anche affermare con più forza e precisione l'illazione teologica che presentammo più sopra: che il Mistero Eucaristico così come presentato da s. Tommaso appare essenzialmente come l'azione di Cristo Sacerdote glorioso che, attraverso il sacerdote ministro, beatifica imperfettamente (cioè salva e santifica) noi pellegrini sulla terra facendoci partecipare ai suoi Misteri della vita terrena e della sua beatitudine celeste, attraverso il Mistero della sua Passione; i beati, ora, nel Cielo, non hanno più bisogno del Sacramento Eucaristico: essi vedono Dio faccia a faccia, ma la loro beatitudine dipende da Cristo[624], noi invece, essendo privi della visione beatifica, abbiamo bisogno di tale Sacramento per essere beatificati (imperfettamente) e santificati, abbiamo bisogno dell'Eucaristia per conoscere l'opera santificante di Cristo su di noi e per accoglierla in pienezza nella nostra vita e per giungere, un giorno, alla perfetta beatitudine in Cielo.

g) Gli effetti del Sacramento Eucaristico esaminati da s. Tommaso in Summa Theologiae III q.79.

Dopo avere approfondito più direttamente la causalità dell'Eucaristia nella *Summa Theologiae* passiamo ora a vedere più analiticamente gli effetti di tale Sacrificio-Sacramento. Iniziamo partendo dall'esame dell'articolo più importante e decisivo per la nostra materia.

Passionis ad nos. Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti."

623 *S. Th.* III q.79 a.7 ad 3m.

624 *S. Th.* III q. 22 a.5 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi, sed, expiati iam, indigebunt consummari per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet, ut dicitur, Apoc. XXI, quod claritas Dei illuminat illam, scilicet civitatem sanctorum, et lucerna eius est agnus."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

g,1) Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th . III q.79 a.7.

Diciamo subito che questo articolo è abbastanza complesso, in esso il s. Dottore si chiede se l'Eucaristia sia di vantaggio solo per coloro che la percepiscono sacramentalmente, come tutti gli altri sacramenti, o anche per gli altri. Noi già sappiamo, dallo studio di altre opere tomiste, che l'Eucaristia è una Causa universale di grazia e che, quanto alla sufficienza, è di vantaggio per tutti realizzando, causalmente, la salvezza del mondo e la conversione degli uomini a Dio.

Più in particolare, su questo tema, nel *Super Sententiis* il nostro Dottore aveva detto con chiarezza che l'Eucaristia, differentemente dal Battesimo, ha effetto anche in altri, oltre a coloro che ricevono direttamente e sacramentalmente il Sacramento[625]; aveva altresì aggiunto che:

> "Ad quartum dicendum, quod eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. Inquantum autem est sacramentum, habet effectum in omni vivente, in quo requirit vitam praeexistere. Sed inquantum est sacrificium, habet effectum etiam in aliis, pro quibus offertur, in quibus non praeexigit vitam spiritualem in actu, sed in potentia tantum; et ideo, si eos dispositos inveniat, eis gratiam obtinet virtute illius veri sacrificii a quo omnis gratia in nos influxit; et per consequens peccata mortalia in eis delet, non sicut causa proxima, sed inquantum gratiam contritionis eis impetrat. Et quod in contrarium dicitur, quod non offertur nisi pro membris Christi, intelligendum est pro membris Christi offerri, quando offertur pro aliquibus ut sint membra.[626]"

L'Eucaristia in quanto Sacramento ha effetto in chiunque abbia la vita (cioè la grazia che è partecipazione alla vera vita: la vita eterna), in quanto Sacrificio l'Eucaristia ha effetto anche in altri per i quali è offerto, nei quali non preesige la vita nella grazia santificante in atto ma solo in potenza e così, se li trova disposti, ottiene la grazia in virtù di quel Sacrificio vero da cui ogni grazia in noi è stata donata; e conseguentemente cancella in essi i peccati mortali non come causa prossima, ma in quanto impetra ad essi la grazia della contrizione.

---

[625]Cfr.*Super Sent.* IV d. 45 q.2 a.3 qc.1 ad 3m "…Eucharistia est signum ecclesiasticae unionis; et ideo ex ipso opere operato ejus efficacia in alterum transire potest; quod non contingit de aliis sacramentis."

[626] Cfr.*Super Sent.* IV d.12 q.2 a.2 qc.2 ad 4m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Nella *Summa Theologiae,* negli argomenti iniziali dell'articolo che stiamo esaminando in questo paragrafo[627] s. Tommaso presenta alcune affermazioni che sembrano indicare che l'Eucaristia sia di vantaggio solo a chi la riceve, infatti il s. Dottore afferma che l'Eucaristia fa parte del settenario sacramentale e forma un solo genere con gli altri Sacramenti ma gli altri Sacramenti sono di vantaggio solo a coloro che li ricevono, perciò lo stesso dovrebbe accadere nell'Eucaristia[628], inoltre l'effetto di questo Sacramento è la ricezione della grazia e della gloria e la remissione della colpa, se dunque questo Sacramento avesse effetto in altre persone rispetto a coloro che lo ricevono potrebbe accadere che qualcuno riceverebbe la gloria e la grazia senza azione o sofferenza propria ma solo per il fatto che un'altra persona offre o riceve l'Eucaristia[629], infine, poiché moltiplicando la causa si moltiplica l'effetto, se questo Sacramento fosse di vantaggio ad altre persone rispetto a quelli che lo ricevono ne seguirebbe che sarebbe di maggiore vantaggio a qualcuno se ricevesse questo Sacramento in molte particole consacrate in una sola s. Messa, attraverso molte comunioni di altri per la sua salvezza, il che non è nella Tradizione della Chiesa[630].

Nel "sed contra" s. Tommaso afferma che in questo Sacramento si prega per molte persone il che sarebbe inutile se questo Sacramento fosse di vantaggio solo a coloro che lo ricevono.

Nel corpo dell'articolo e nelle risposte il s. Dottore afferma sicuramente, in sintesi, questo: l'Eucaristia è di vantaggio, in quanto Sacrificio, per tutti coloro per i quali è offerta[631], più generalmente essa è di vantaggio al mondo intero[632], come visto, in quanto è atto di Cristo Salvatore

---

627 Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7

628 Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 arg. 1

629 Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 arg. 2

630 Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 arg. 3

631 Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 in c.

632Cfr.*In Io.* c. 6 , l.6: "Utilitas autem huius sacramenti magna est et universalis . Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est. Nam ut ex supradictis apparet, cum hoc sacramento sit dominicae Passionis, continet Christum passum: unde quidquid est effectus Dominicae Passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil aliud est hoc sacramentum quam applicatio Dominicae Passionis ad nos. Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti. Universalis autem,quia vita quam confert, non solum est vita unius homini, sed quantum in se est, totius mundi: ad quam sufficiens est mors Christi; I Io II, 2

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

del mondo e porta in sé e mette a disposizione del mondo la vita di grazia, ma essa ha effetto solo in coloro che si uniscono a questo Sacramento con la comunione spirituale[633] e con la comunione sacramentale fatta degnamente [634]; in quanto Sacramento l'Eucaristia è di vantaggio per tutti coloro che la ricevono[635]. L'Eucaristia in quanto Sacrificio è la Causa al moltiplicarsi della quale si moltiplicano gli effetti di Sacramento e di Sacrificio[636]. Questo, ripetiamo, è ciò che sicuramente e chiaramente emerge dai testi del s. Dottore, a noi tuttavia pare interessante realizzare una esegesi accurata di

---

Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non pro nostris tantum, sed etiam totius mundi. Notandum autem est,quod aliter est in isto sacramento, et aliter in aliis; nam alia sacramenta habent singulares effectus, sicut in Baptismo solus baptizatus suscipit gratiam; sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi pro quibus orat, et Ecclesia tota, tam vivorum quam mortuorum. Cuius ratio est, quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus."

[633]Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 ad 2m . "illis qui coniunguntur huic sacramento per fidem et caritatem." Questa congiunzione al Sacramento è una vera e propria comunione spirituale, come si può vedere esaminando quello che abbiamo detto sulla comunione spirituale in questo libro,Cfr. *In Io.,* c. 6 l.6 (n.972 ed. Marietti). Offriamo una nostra nostra traduzione del brano "E così dice vita eterna: e ciò perché chi mangia questo Pane ha in se` Cristo che e` "il vero Dio e la vita eterna" come si dice 1 Gv 5,20. Ma ha la vita eterna chi mangia e beve non solo sacramentalmente, ma anche spiritualmente . Mangia e beve sacramentalmente chi assume lo stesso sacramento, spiritualmente chi giunge alla realtà del sacramento che e` duplice, una contenuta e significata, che e` tutto Cristo, contenuto sotto le specie del pane e del vino, e un'altra realtà è significata e non e` contenuta e questo e` il Corpo Mistico di Cristo che e` nei predestinati, chiamati e giustificati. Cosi` per rapporto a Cristo Signore che e` contenuto e significato nel sacramento mangia spiritualmente il sacramento SS.mo colui che si congiunge a Cristo attraverso la fede e la carita`, sicche` egli si trasforma in Cristo ed è fatto suo membro, infatti questo cibo non si trasforma in corpo di colui che lo mangia ma trasforma in Se` Stesso colui che se ne ciba secondo s.Agostino quando afferma "Sono il cibo Dei grandi : cresci e mangerai me; né tu mi muterai in te ma tu sarai mutato in me". E così è cibo che ha la virtù di deificare l'uomo, e che inebria di Dio.Ugualmente è efficace riguardo al Corpo Mistico significato ed è inebriante della divinità. Ugualmente per riguardo al Corpo Mistico solo significato, purché (chi se ne ciba n.d.t.) divenga partecipe della unità ecclesiastica. Chi dunque mangia in questo modo, ha la vita eterna. E circa il primo aspetto per comparazione a Cristo già è abbastanza chiaro. Similmente per riguardo al Corpo Mistico di necessità avrà la vita eterna purché perseveri. Infatti l'unità della Chiesa si realizza attraverso lo Spirito Santo Ef 4, 4 : "Uno Spirito e un Corpo che è pegno della eredità eterna, come si dicè in Ef. 1,14. Come infatti è stato detto, colui che mangia e beve spiritualmente, è reso partecipe dello Spirito Santo, per il quale siamo uniti a Cristo per l'unione della fede e della carità e per il quale siamo resi membri della Chiesa."

[634] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

questi testi per far emergere nel modo più chiaro possibile ciò che, a nostro avviso, s. Tommaso vuole dirci.

Vediamo più analiticamente le affermazioni del s. Dottore: nel corpo dell'articolo egli dice:

> "Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est, hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. Inquantum enim in hoc sacramento repraesentatur Passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, ut dicitur Ephes. v, habet rationem sacrificii, inquantum vero in hoc sacramento traditur invisibiliter gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. Sic igitur hoc sacramentum sumentibus quidem prodest per modum sacramenti et per modum sacrificii, quia pro omnibus sumentibus offertur, dicitur enim in canone missae: "Quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum corpus et sanguinem Filii tui sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur". Sed aliis, qui non sumunt, prodest per modum sacrificii, inquantum pro salute eorum offertur, unde et in canone missae dicitur, "Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt, hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae". Et utrumque modum Dominus exprimit, dicens, Matth. XXVI, "Qui pro vobis", scilicet sumentibus, "et pro multis" aliis, effundetur in remissionem peccatorum." [637]

L'Eucaristia è insieme Sacramento e Sacrificio: è Sacrificio in quanto è in essa rappresentata la Passione di Cristo per la quale Egli si offrí a Dio come vittima; in quanto invece in essa è offerta la grazia invisibilmente sotto specie visibile, l'Eucaristia ha ragione di sacramento. Per coloro che lo mangiano, questo Sacramento è di vantaggio per modo di Sacramento e Sacrificio, poiché è offerto per tutti coloro che lo mangiano secondo quello che afferma il testo liturgico che s. Tommaso presenta; a coloro che non lo mangiano questo Sacramento è di vantaggio a modo di Sacrificio in quanto è offerto anche per la loro salvezza. Un testo liturgico evidenzia l'azione dell'Eucaristia in quanto Sacrificio giacché afferma: "Ricordati Signore dei tuoi servi e delle tue serve per i quali ti offriamo, e anch'essi ti offrono, questo Sacrificio di lode per loro stessi e per i loro cari, per la redenzione delle loro anime, per la speranza della loro salvezza e della loro incolumità".

---

635 Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 in c.

636 Cfr.ibid. arg. 3 e ad 3m .

637 Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Il modo di azione dell'Eucaristia in quanto Sacrificio e in quanto Sacramento è sintetizzato, secondo s. Tommaso, nel testo evangelico, che riporta le parole stesse di Gesù (Mt.26,28) e secondo il quale il Sangue di Cristo contenuto in questo Sacramento è offerto per coloro che lo ricevono e per molti in remissione dei peccati.

Per chiarire le affermazioni del s. Dottore possiamo dire che l'Eucaristia in quanto Sacrificio è di vantaggio per tutti coloro per cui esso viene offerto e più generalmente per tutto il mondo essendo una azione di Cristo Salvatore per la salvezza del mondo; in quanto Sacramento, invece, l'Eucaristia è di vantaggio solo per quelli che lo ricevono.

Occorre sottolineare che il santo Dottore sta parlando qui non della efficacia reale in noi (cioè dei reali effetti in noi) dell'Eucaristia ma della idoneità dell'Eucaristia a produrre tali effetti, con la nostra collaborazione, s. Tommaso infatti si chiede se l'Eucaristia "prodest" cioè è di vantaggio e non se essa ha attuali effetti. Perché l'Eucaristia abbia effetti attuali si richiede che la persona si unisca a questo Sacramento per la fede e la carità[638].

Si noti anche che s. Tommaso allorché scrive questo testo ha già affermato, qualche questione prima, che:

> "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur. Aliter tamen quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum." [639]

Questo Sacramento ha da sé stesso la potenza di conferire la grazia e nessuno ha la grazia se non attraverso un qualche voto dell'Eucaristia perciò per l'efficacia della sua virtù questo Sacramento comunica la grazia

[638] ibid. ad 2m.
[639] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a.1 in c. ad 1m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

salvifica anche a chi fa un semplice, ma serio, voto di ricevere questo sacramento. Quanto dice qui s. Tommaso ci pare che sottolinei un aspetto di quell'effetto generale dell'Eucaristia che, come diceva s. Tommaso[640], è dovuto al fatto che la vita che porta questo sacramento è già sovrabbondante per la salvezza del mondo; in questo senso l'Eucaristia perciò è, in certo modo, un Sacramento universale che, a differenza degli altri Sacramenti, mette la grazia a disposizione del mondo intero[641]; il mondo può beneficiare di questo dono attraverso la comunione spirituale. La comunione spirituale (che è appunto un voto di ricevere l'Eucaristia) ci pare che attenga

[640]Cfr.*In Io.* c. 6 , l.6: "Utilitas autem huius sacramenti magna est et universalis . Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est. Nam ut ex supradictis apparet, cum hoc sacramento sit dominicae Passionis, continet Christum passum: unde quidquid est effectus Dominicae Passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil aliud est hoc sacramentum quam applicatio Dominicae Passionis ad nos. Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti. Universalis autem,quia vita quam confert, non solum est vita unius homini, sed quantum in se est, totius mundi: ad quam sufficiens est mors Christi; I Io II, 2 Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non pro nostris tantum, sed etiam totius mundi. Notandum autem est,quod aliter est in isto sacramento, et aliter in aliis; nam alia sacramenta habent singulares effectus, sicut in Baptismo solus baptizatus suscipit gratiam; sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi pro quibus orat, et Ecclesia tota, tam vivorum quam mortuorum. Cuius ratio est, quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus."

[641]Cfr.*In Io.* c. 6 , l.6: "Utilitas autem huius sacramenti magna est et universalis . Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est. Nam ut ex supradictis apparet, cum hoc sacramento sit dominicae Passionis, continet Christum passum: unde quidquid est effectus Dominicae Passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil aliud est hoc sacramentum quam applicatio Dominicae Passionis ad nos. Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti. Universalis autem,quia vita quam confert, non solum est vita unius homini, sed quantum in se est, totius mundi: ad quam sufficiens est mors Christi; I Io II, 2 Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non pro nostris tantum, sed etiam totius mundi. Notandum autem est,quod aliter est in isto sacramento, et aliter in aliis; nam alia sacramenta habent singulares effectus, sicut in Baptismo solus baptizatus suscipit gratiam; sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi pro quibus orat, et Ecclesia tota, tam vivorum quam mortuorum. Cuius ratio est, quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

all'Eucaristia in quanto Sacramento, infatti spiega s. Tommaso che:

> "Respondeo dicendum quod hoc sacramentum simul est et sacrificium et sacramentum, sed rationem sacrificii habet inquantum offertur; rationem autem sacramenti inquantum sumitur. Et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo qui offert, vel in his pro quibus offertur…" [642]

L'Eucaristia ha ragione di Sacramento in quanto è ricevuta; una delle forme di recezione dell'Eucaristia è la comunione spirituale[643] …dunque ci pare di poter dire con più grande sicurezza che l'Eucaristia, secondo la ragione di Sacramento Generale che ha un effetto universale[644], ha effetto in coloro che lo ricevono con la comunione spirituale. Perciò, se bene intendiamo il pensiero del s. Dottore, l'Eucaristia sia in quanto Sacrificio sia in quanto Sacramento ha effetto in coloro che fanno la comunione spirituale.

Domandiamoci a questo punto: a chi si riferisce s. Tommaso quando parla, nell'articolo che stiamo esaminando, di coloro che lo mangiano? Si riferisce anche a coloro che realizzano la manducazione spirituale dell'Eucaristia o solo a coloro che realizzano la manducazione sacramentale di essa? Da quanto abbiamo detto e diremo, e anche da una lettura dei primi 3 articoli della questione successiva[645] (nella quale egli parla dei due modi di mangiare l'Eucaristia), dalla dottrina che in essi emerge e dai termini che s. Tommaso usa, ci pare evidente che, nell'articolo che stiamo esaminando, il s. Dottore indichi con il termine "sumentibus" (traduzione italiana: coloro che lo ricevono cioè coloro che mangiano l'Eucaristia) anzitutto coloro che ricevono sacramentalmente l'Eucaristia perché essi sono i recettori più

---

642 *S.Th.,* III q. 79 a.5 in c.

643 Cfr.*Super Sent.,* IV d.9 q.1 a.1 q.3 in c. "Usus autem alicuius rei per se et non per accidens, est quando utitur quis re aliqua ad hoc ad quod instituta est. Unde cum manducatio dicat usum huius sacramenti, quod quidem ad hoc institutum est ut quis re sacramenti potiatur, distinguetur manducatio secundum duas res huius sacramenti: manducatio sacramentalis respondeat ei quod est res et sacramentum; manducatio vero spiritualis ei quod est res tantum"; ibid. qc. 2 ad 1 "Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur de manducatione spirituali sine qua non potest esse salus."; *S. Th.* III q. 80 a.1 in c. "Sicut igitur perfectum contra imperfectum dividitur, ita sacramentalis manducatio, per quam sumitur solum sacramentum sine effectu ipsius, dividitur contra spiritualem manducationem, per quam aliquis percipit effectum huius sacramenti quo spiritualiter homo Christo coniungitur per fidem et caritatem."

644 Cfr.*In Io.* c. 6 , l.6

645 Cfr.*S.Th.,* III q.80 aa.1-3.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

diretti di questo Sacramento, ma più generalmente ci pare possibile che egli indichi coloro che si nutrono di questo Sacramento sia spiritualmente che sacramentalmente. Si noti infatti che s. Tommaso non precisa, differentemente da quanto fa nella questione successiva[646], se queste persone che ricevono l'Eucaristia la ricevono solo sacramentalmente o spiritualmente, se avesse voluto essere preciso ed escludere coloro che mangiano solo spiritualmente l'Eucaristia lo avrebbe ben potuto fare; inoltre egli parla, stranamente, riferendosi all'effetto dell'Eucaristia in quanto sacramento, di "omnibus sumentibus" cioè di tutti coloro che mangiano questo Cibo. Perché egli, improvvisamente parla di tutti i manducanti questo Cibo? La nostra risposta è che qui il s. Dottore si riferisce a tutti coloro che mangiano l'Eucaristia cioè anche a quei "sumentes" che mangiano spiritualmente il Sacramento. Il s. Dottore, poi, divide in modo netto, nella sua risposta coloro che mangiano e coloro che non mangiano questo Sacramento e di questi ultimi dice che l'Eucaristia è offerta per la loro salvezza; ora, ci pare strano se non proprio assurdo che il s. Dottore che altrove ha parlato di due tipi di manducazione dell'Eucaristia e che ha definito la manducazione spirituale come un modo di manducazione dell'Eucaristia voglia porre nel gruppo di coloro che sono qui definiti come non manducanti, coloro che realizzano una tale manducazione spirituale … Si noti poi che di questi non manducanti il s. Dottore afferma che l'Eucaristia è offerta per la loro salvezza il che sembra indicare che costoro non sono in grazia e più generalmente non sono indisposti a ricevere l'Eucaristia neppure spiritualmente.

Inoltre la ricezione del Sacramento attiene alla ragione di Sacramento:

"sumptio pertinet ad rationem sacramenti" [647].

Il Sacramento Eucaristico può essere ricevuto sacramentalmente o spiritualmente[648] e quindi entrambe queste ricezioni attengono alla ragione di sacramento. D'altra parte, come detto, l'Eucaristia è un Sacramento universale che non contiene semplicemente la grazia ma contiene lo stesso Autore della grazia, Cristo Signore, che è Causa universale di tutti i Sacramenti:

---

[646] Cfr.*S. Th.* III q. 80 a. 3.
[647] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 ad 3m.
[648] Cfr.*S.Th.,* III q.80 a.1.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

> "Notandum autem est, quod aliter est in isto sacramento, et aliter in aliis; nam alia sacramenta habent singulares effectus, sicut in Baptismo solus baptizatus suscipit gratiam; sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi pro quibus orat, et Ecclesia tota, tam vivorum quam mortuorum. Cuius ratio est, quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus. [649]"

Questo effetto universale che l'Eucaristia realizza e che si basa sulla contenenza della Causa universale di tutti i Sacramenti potrebbe giustificare l'efficacia straordinaria della forza dell'Eucaristia, secondo la ragione di Sacramento universale, che si attuerebbe in noi attraverso la comunione spirituale [650].

Il ragionamento da noi fatto finora potrebbe trovare un serio ostacolo nell'affermazione di s. Tommaso per cui:

> "…inquantum vero in hoc sacramento traditur invisibiliter gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti." [651]

Ci rendiamo conto che colui che riceve la grazia con la comunione spirituale non ha davanti a sé il segno visibile per cui la grazia gli è donata cioè manca, per lui, la specie direttamente visibile attraverso cui egli riceve la grazia e in questo senso non si realizza in pienezza per Lui questa dimensione sacramentale dell'Eucaristia. D'altra parte, ripetiamo, altri testi di s. Tommaso da noi citati più sopra sembrerebbero indicare che non solo in quanto Sacrificio ma anche in quanto Sacramento l'Eucaristia operi su coloro che la ricevono sacramentalmente; diciamo sembrerebbero proprio perché i testi non affermano categoricamente e chiaramente questo ma ci pare che lascino aperta la porta a questa interpretazione. Lasciamo, comunque, la questione in mano ad altri più sapienti di noi sicché possano risolvere definitivamente il problema che noi abbiamo sollevato e di cui abbiamo tentato una soluzione.

Continuando nell'esame dell' articolo oggetto della nostra analisi in questo paragrafo ci imbattiamo nell'affermazione di s. Tommaso per cui, per coloro per i quali questo Sacramento è di vantaggio a modo di Sacrificio

---

649 Cfr.*In Io.* c. 6 , l.6.
650 Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a.1 in c. ad 1m.
651 Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

esso è realmente efficace solo se si uniscono all'Eucaristia in quanto Sacramento realizzando una comunione spirituale ad esso, cioè solo se si uniscono a Gesù Signore per la fede e la carità:

> "Ad secundum dicendum quod, sicut Passio Christi prodest quidem omnibus ad remissionem culpae et adeptionem gratiae et gloriae, sed effectum non habet nisi in illis qui Passioni Christi coniunguntur per fidem et caritatem; ita etiam hoc sacrificium, quod est memoriale Dominicae Passionis, non habet effectum nisi in illis qui coniunguntur huic sacramento per fidem et caritatem. Unde et Augustinus dicit, ad Renatum, "Quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi?" Unde et in canone missae non oratur pro his qui sunt extra ecclesiam. Illis tamen prodest plus vel minus, secundum modum devotionis eorum." [652]

L'Eucaristia, pur essendo di vantaggio per tutti (come la Passione) è realmente efficace, in quanto Sacrificio, solo in coloro che si uniscono a questo Sacramento e quindi a Cristo, per la fede e la carità: tale unione è in realtà una comunione spirituale; perciò possiamo dire che quanto il Sacrificio eucaristico ci offre si comunica a noi attraverso questo Sacramento spiritualmente ricevuto. In quanto questa "sumptio" (manducazione) eucaristica attiene all'Eucaristia in quanto Sacramento, secondo le parole del s. Dottore[653], possiamo dire che si confermerebbe, in certo modo, la nostra illazione per cui in questo articolo s. Tommaso allorché parla di coloro che mangiano l'Eucaristia (i "sumentes" di cui egli parla nel corpo dell'articolo) si riferisce sia a quelli che mangiano sacramentalmente sia a quelli che mangiano spiritualmente questo Sacramento. D'altra parte si potrebbe dire che qui s. Tommaso parla della comunione spirituale indicandola come unione al Sacramento per sottolineare che egli in questo articolo parla semplicemente di coloro che ricevono sacramentalmente l'Eucaristia. Dunque, come si vede, la questione permane controversa.

Una precisazione importante va fatta riguardo al testo appena visto perché da esso sembra emergere una duplice possibilità di ricevere i frutti della Passione: direttamente dalla stessa Passione o attraverso l'Eucaristia, il s. Dottore infatti afferma che:

> "Sicut Passio Christi prodest quidem omnibus ad remissionem culpae

[652] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 ad 2m .
[653] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 ad 3m. "sumptio pertinet ad rationem sacramenti".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

et adeptionem gratiae et gloriae, sed effectum non habet nisi in illis qui Passioni Christi coniunguntur per fidem et caritatem; ita etiam hoc sacrificium, quod est memoriale Dominicae Passionis, non habet effectum nisi in illis qui coniunguntur huic sacramento per fidem et caritatem." [654]

Pertanto si potrebbe pensare che quelli i quali si congiungono alla Passione per la fede e la carità possano essere diversi, almeno in parte, da coloro che ricevono l'effetto del Sacrificio eucaristico e si uniscono a tale Sacramento per la fede e la carità. In realtà stando a quanto abbiamo detto e a quanto diremo, è necessario, per salvarsi, ricevere spiritualmente l'Eucaristia, come ha detto in molti passi s. Tommaso[655]; perciò il senso più appropriato del testo del s. Dottore ci sembra che sia questo: la Passione, che è Causa strumentale congiunta della grazia, ha effetto salvifico per noi attraverso questo Sacramento-Sacrificio (che è anche esso Causa della grazia) che ne è il memoriale; perché l'uomo riceva questo unico effetto deve unirsi a questo Sacramento (che è il Sacramento della carità) ricevendolo almeno spiritualmente per la fede e la carità; l'Eucaristia è una Causa universale sacramentale della grazia.

Nell'ultima risposta di questo articolo il s. Dottore fa alcune affermazioni decisive per donarci luce su alcuni aspetti del Mistero Eucaristico, dice infatti:

"Ad tertium dicendum quod sumptio pertinet ad rationem sacramenti, sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo ex hoc quod aliquis sumit corpus Christi, vel etiam plures, non accrescit aliis aliquod iuvamentum. Similiter etiam neque ex hoc quod sacerdos plures hostias consecrat in una Missa, non multiplicatur effectus huius sacramenti, quia non est nisi unum sacrificium, nihil enim virtutis plus est in multis hostiis consecratis quam in una, cum sub omnibus et sub una non sit nisi totus Christus. Unde nec si aliquis simul in una Missa multas hostias consecratas sumat, participabit maiorem effectum sacramenti. In pluribus vero Missis multiplicatur sacrificii

[654] Cfr.ibid.

[655]Cfr.tra gli altri, *S. Th* III., q.79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

oblatio. Et ideo multiplicatur effectus sacrificii et sacramenti."[656]

Nelle affermazioni iniziali della questione il s. Dottore aveva detto:

> "Praeterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo hoc sacramentum prodest aliis quam sumentibus, sequeretur quod magis prodesset alicui si sumeret hoc sacramentum in multis hostiis in una Missa consecratis, quod non habet ecclesiae consuetudo, ut scilicet multi communicent pro alicuius salute. Non ergo videtur quod hoc sacramentum prosit nisi sumenti."

Combinando le indicazioni che emergono da queste affermazioni iniziali di s. Tommaso e dalle sue affermazioni definitive ci pare evidente che la causa al moltiplicarsi della quale si moltiplicano gli effetti di Sacramento e di Sacrificio è l'Eucaristia in quanto Sacrificio, cioè la consacrazione: una s. Messa è un solo Sacrificio, più s. Messe moltiplicano l'offerta dell'unico Sacrificio. Spiegammo più sopra che Sacrificio qui può intendersi in due modi:

1) in quanto si intende il Sacrificio (di Cristo) come Sacrificio in senso proprio realizzato con la morte della Vittima nella Passione e in questo senso l'Eucaristia è lo stesso Sacrificio della Passione che viene applicato a noi, perciò più ss. Messe sono più atti teandrici ma formano un unico Sacrificio con il Sacrificio della Croce secondo che esse consumano l'offerta sacrificale realizzatasi sulla Croce;
2) in quanto si intende il Sacrificio (di Cristo) come Sacrificio in senso lato, che si realizza in ogni atto compiuto nella santa carità, dobbiamo dire che, in quanto ogni Eucaristia è un distinto atto teandrico, ogni Eucaristia è un distinto Sacrificio nel quale Cristo sommo Sacerdote applica a noi quanto Egli ha donato nella Passione; in questa linea più s. Messe sono più Sacrifici in senso lato che applicano a noi i frutti della Pasqua.

g,2) Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q. 79 a. 1.

Qui S. Tommaso si pone la domanda se l'Eucaristia conferisca la

[656] Cfr.ibid. ad 3m .

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

grazia.

Esaminiamo questo testo, in particolare, alla luce della verità, che emerge dalla dottrina tomista, per cui l'Eucaristia è una Causa universale sacramentale di grazia che ha per effetto la Chiesa [657], e a cui è necessario partecipare, attraverso una qualche comunione, per salvarsi [658].

g,2,a)Esame del corpo dell'articolo.

Per studiare meglio le affermazioni che s. Tommaso fa nel corpo dell'articolo, le dividiamo in quattro parti, come invita a fare lo stesso autore. Dice infatti s. Tommaso che l'effetto di questo Sacramento si deve considerare:

1) dal contenuto di tale Sacramento;
2) da ciò che in questo Sacramento è rappresentato;
3) dal modo in cui ci è offerto questo Sacramento;
4)dalle specie nelle quali è consegnato questo Sacramento.

Esaminiamo ora ciò che dice più precisamente s. Tommaso riguardo a ciascuno di questi aspetti dell'Eucaristia

1) Il nostro Autore fa notare che:

> "Respondeo dicendum quod effectus huius sacramenti debet considerari, primo quidem et principaliter, ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus. Qui sicut, in mundum visibiliter veniens, contulit mundo vitam gratiae, secundum illud Ioan. I, gratia et veritas per Iesum Christum facta est; ita, in hominem sacramentaliter veniens, vitam gratiae operatur, secundum illud Ioan. VI, qui manducat me, vivit propter me. Unde et Cyrillus dicit, "Vivificativum Dei Verbum, uniens seipsum propriae carni, fecit ipsam vivificativam. Decebat ergo eum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram eius carnem et pretiosum sanguinem, quae accipimus in benedictione

[657]Cfr.Cfr.*S.Th.,* III q.73 a.3 in c. "la *res (tantum* n.d.t.) di questo sacramento è l'unità del Corpo Mistico senza la quale non vi può essere salvezza".
[658]Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a.1 ad 1m "[...] hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

vivificativa in pane et vino."[659]

L'effetto di questo Sacramento si deve considerare principalmente da ciò che in esso è contenuto, ossia da Cristo Signore, il quale, come venendo visibilmente nel mondo portò al mondo la vita della grazia, così, venendo sacramentalmente nell'uomo, opera la vita della grazia, secondo ciò che afferma Gesù stesso nel Vangelo di s. Giovanni (Gv.6,57) " .. chi mangia me vivrà a causa di me". S. Tommaso aggiunge, a questo riguardo, un testo di s. Cirillo[660] in cui il s. Dottore alessandrino afferma che il Verbo vivificante unendo a Sé la carne umana(cioè l'Umanità SS.ma in Cristo) l'ha resa vivificante e pertanto era conveniente che noi, in certo modo, col corpo fossimo uniti ad essa, il che si realizza nella recezione del Sacramento eucaristico.

Notiamo qualcosa riguardo alla sacramentalità della venuta di Cristo, di cui parla s. Tommaso: il Dottore Angelico si riferisce anzitutto alla sola ricezione sacramentale della Eucaristia, invero parla di una venuta "sacramentaliter" di Cristo in noi; tuttavia la relazione di questo testo con quello della risposta al primo argomento e il tenore delle espressioni, che è molto forte (infatti il s. Dottore afferma che Cristo venendo sacramentalmente porta la vita di grazia) ci conducono a supporre una possibile estensione delle affermazioni del nostro autore nel senso che esso possa applicarsi anche a coloro che ricevono spiritualmente l'Eucaristia. Si consideri che s. Tommaso parla, in questo testo, di Cristo come portatore della grazia nel mondo, in cui, evidentemente, tale grazia, non c'era e comunque non c'era nella pienezza in cui Lui l'ha portata[661], più precisamente la forza del testo di Gv. 6 riportato dal s. Dottore (testo in cui il Signore afferma che: vivrà a causa mia, vivrà della mia vita di grazia chi mangia di me) significa che la grazia santificante viene a noi attraverso la comunione all'Eucaristia ma una tale comunione è, normalmente, una

[659] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a.1 in c.

[660]Cfr. S. CYRILLI ALEXANDRINI, *In Lucam,* super XXII, 19 (PG 72,92).

[661]Cfr.*Super Sent.* IV 1 2 a. 5 qc.2 "Una est, quia lex instituta fuit ad significandum gratiam novi testamenti, quae per Christum facta est; et ideo veniente Christo cessare debuerunt, sicut veniente corpore cessat umbra; et hanc causam tangit apostolus Hebr. 10, 1: umbram habens lex futurorum bonorum. Alia ratio est ex imperfectione: quia in legalibus gratia non conferebatur quantam oportebat in novo testamento dari. Sicut enim virtus naturalis rei naturali proportionatur, ita virtus sacramentalis sacramento; unde oportuit alia sacramenta institui, in quibus amplior gratia conferretur; et hanc causam tangit apostolus Heb. 7, 18: reprobatio quidem fit prioris mandati propter infirmitatem et inutilitatem."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

comunione spirituale perché il cristiano riceve la santificante grazia, normalmente, innanzitutto attraverso i Sacramenti dei morti (Battesimo, Penitenza) mediante una comunione spirituale all' Eucaristia, perciò in quanto il s. Dottore pare dire che il Signore fonda, in certo modo, la vita spirituale sulla manducazione dell'Eucaristia egli afferma implicitamente che tale manducazione non può essere se non la comunione spirituale, dalla quale appunto dipende la nostra salvezza nel senso che attraverso essa ci è donata la grazia santificante[662]. Se questa nostra illazione è esatta dobbiamo concludere che qui il santo afferma una venuta al modo sacramentale di Cristo nell' anima per mettere in rilievo come tale venuta, che si attua già con la comunione spirituale e poi, sommamente, con la comunione sacramentale, è sempre in relazione al Sacramento e Sacrificio eucaristico. Più profondamente possiamo dire, nella linea che abbiamo seguito finora, che s. Tommaso parlando di venuta sacramentale di Cristo nell'uomo sta parlando dell'attuarsi della causalità universale che si compie con la transustanziazione eucaristica: è questa "venuta", infatti, che porta la grazia nelle anime che la ricevono attraverso la comunione spirituale; ricordiamo a questo proposito che l'Eucaristia in quanto Sacrificio è la causa al moltiplicarsi della quale si moltiplica l'effetto di Sacrificio e di Sacramento[663], perciò ogni effetto che viene in noi dall'Eucaristia, sia l'effetto che viene a noi dalla ricezione sacramentale dell'Eucaristia sia l'effetto che viene a noi dalla ricezione spirituale di essa, scaturisce dall'Eucaristia in quanto Sacrificio che implica la "venuta sacramentale" di Cristo che porta la grazia per la salvezza del mondo intero e quindi di ogni anima, come ha detto con grande chiarezza il s. Dottore in un testo già da noi presentato ed esaminato[664]. Questa "venuta sacramentale", che si ha nella

---

[662] Nella *Summa Theologiae* questa dottrina della necessità della comunione spirituale è affermata nei seguenti testi.Cfr.*S.Th.,* III q. 73 a.3; q. 79 a. 1 etc.

[663] Cfr.si veda nel paragrafo precedente quanto abbiamo detto su questo punto commentando, in particolare, *S.Th.,* III q. 79 a.7 ad 3m.

[664]Cfr.*In Io.* c. 6 , l.6: "Utilitas autem huius sacramenti magna est et universalis . Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est. Nam ut ex supradictis apparet, cum hoc sacramento sit dominicae Passionis, continet Christum passum: unde quidquid est effectus Dominicae Passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil aliud est hoc sacramentum quam applicatio Dominicae Passionis ad nos. Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti. Universalis autem,quia vita quam confert, non solum est vita unius homini, sed quantum in se est, totius mundi: ad quam sufficiens est mors Christi; I Io II, 2 Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non pro nostris tantum, sed etiam totius mundi.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

consacrazione, ripeto, è certamente eccellente e Causa della venuta di Cristo in noi, perciò direttamente o indirettamente il testo di s. Tommaso ci riconduce a questa "venuta" eccellente del Signore Gesù che si compie, con la consacrazione eucaristica e alla comunione spirituale per la quale tale "venuta" ha effetto in noi.

Rileviamo, inoltre, che il Cristo contenuto nel Sacramento è il Cristo glorioso; l'effetto del Sacramento deve essere considerato prima e principalmente, dunque, dal Cristo glorioso ….

2)La dottrina tomista appena presentata ci pare che venga confermata anche dalla seconda considerazione che il s. Dottore fa sul tema, dice invero che:

> "Secundo consideratur ex eo quod per hoc sacramentum repraesentatur, quod est Passio Christi, sicut supra dictum est. Et ideo effectum quem Passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. Unde super illud Ioan. XIX, continuo exivit sanguis et aqua, dicit Chrysostomus, quia hinc suscipiunt principium sacra mysteria, cum accesseris ad tremendum calicem, vel ab ipsa bibiturus Christi costa, ita accedas. Unde et ipse Dominus dicit, Matth. XXVI, hic est sanguis meus, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum."[665]

In secondo luogo l'effetto di questo Sacramento si deve considerare da ciò che attraverso questo Segno Sacro è rappresentato: la Passione stessa di Cristo; l'effetto che operò la Passione di Cristo nel mondo, tale Sacramento lo realizza nell'uomo cioè lo applica concretamente all'uomo che lo vuole ricevere. L'effetto della Passione è universale ed è la nostra redenzione e santificazione, l'Eucaristia, quindi, mette a disposizione del mondo intero e applica, a tutti coloro che sono disposti attraverso la comunione spirituale, la redenzione e la santificazione universali. Più precisamente dobbiamo dire, come spiegato più sopra, che Cristo Sacerdote glorioso applica a noi in ogni

---

Notandum autem est,quod aliter est in isto sacramento, et aliter in aliis; nam alia sacramenta habent singulares effectus, sicut in Baptismo solus baptizatus suscipit gratiam; sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi pro quibus orat, et Ecclesia tota, tam vivorum quam mortuorum. Cuius ratio est, quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus."

[665] Cfr.*S.Th.*III q. 79 a.1 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Eucaristia gli effetti della sua Passione per la salvezza del mondo[666] ma ognuno riceve tali effetti nella misura in cui si unisce a questo Sacramento per la fede e la carità[667].

3) In terzo luogo, prosegue il s. Dottore:

> "Tertio consideratur effectus huius sacramenti ex modo quo traditur hoc sacramentum, quod traditur per modum cibi et potus. Et ideo omnem effectum quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scilicet sustentat, auget, reparat et delectat, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem. Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, iste panis est vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit. et Chrysostomus dicit, supra Ioan., praestat se nobis desiderantibus et palpare et comedere et amplecti. Unde et ipse Dominus dicit, Ioan. VI, caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus." [668]

Si deve considerare l'effetto di questo Sacramento in base al modo di cibo e di bevanda in cui ci è offerto; ciò vuol dire che questo Cibo spirituale sostenta, accresce, ripara e procura diletto nella vita spirituale in maniera simile a ciò che operano il cibo e la bevanda materiali nel corpo.

Va notato, riguardo a ciò che qui dice s. Tommaso, che il Cibo

---

[666]Cfr.*In Io.* c. 6 , l.6: "Utilitas autem huius sacramenti magna est et universalis . Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est. Nam ut ex supradictis apparet, cum hoc sacramento sit dominicae Passionis, continet Christum passum: unde quidquid est effectus Dominicae Passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil aliud est hoc sacramentum quam applicatio Dominicae Passionis ad nos. Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti. Universalis autem,quia vita quam confert, non solum est vita unius homini, sed quantum in se est, totius mundi: ad quam sufficiens est mors Christi; I Io II, 2 Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non pro nostris tantum, sed etiam totius mundi. Notandum autem est,quod aliter est in isto sacramento, et aliter in aliis; nam alia sacramenta habent singulares effectus, sicut in Baptismo solus baptizatus suscipit gratiam; sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi pro quibus orat, et Ecclesia tota, tam vivorum quam mortuorum. Cuius ratio est, quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus."

[667] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 7 ad 2m .

[668] Cfr.*S.Th.*III q. 79 a.1 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

spirituale, (al contrario del cibo materiale) "mangia" colui che se ne nutre, il Cibo spirituale assimila a Sé chi se ne nutre: non siamo noi a mangiare Cristo-Eucaristia, nella s. Comunione, ma è principalmente Lui che "mangia" noi, è Lui che assimila noi a Sé, è Lui che ci fa diventare membra del suo Corpo Mistico; tale assimilazione riguarda soprattutto l'anima, in questa linea s. Tommaso riporta un testo di s. Ambrogio[669] nel quale il s. vescovo di Milano pone in rilievo come l'Eucaristia che è il Pane della vita eterna nutre e sostenta la sostanza della nostra anima; cioè questo è cibo spirituale che ha un particolare rapporto con la nostra anima. Viene anche riportato un testo di s. Giovanni Crisostomo[670] relativo alla manducazione eucaristica: Cristo (nell'Eucaristia) dà di toccarLo, mangiarLo ed essere a Lui uniti, a noi che lo desideriamo.

Servendosi delle parole di s. Giovanni Crisostomo s. Tommaso pare volere evidenziare qui l'importanza, per la vita eucaristica, di quell'atto dell'anima umana che è il desiderio in relazione alla ricezione degli effetti dell'Eucaristia; il Signore nutre solo le anime affamate per il desiderio di Lui: solo se le anime hanno un forte desiderio di ricevere Cristo in Sacramento, cioè solo se hanno un desiderio soprannaturale e soprannaturalmente efficace di ricevere Gesù Eucaristia, possono realizzare un vero voto di ricevere sacramentalmente l'Eucaristia, cioè possono fare una vera ed efficace comunione spirituale.

4)Infine s. Tommaso afferma:

> "Quarto consideratur effectus huius sacramenti ex speciebus in quibus hoc traditur sacramentum. Unde et Augustinus, ibidem, dicit, Dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quae ad unum aliquod rediguntur ex multis, namque aliud, scilicet panis, ex multis granis in unum constat, aliud, scilicet vinum, ex multis racemis confluit. Et ideo ipse alibi dicit, super Ioan. "O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis". Et quia Christus et eius Passio est causa gratiae, et spiritualis refectio et caritas sine gratia esse non potest, ex omnibus praemissis manifestum est quod hoc sacramentum gratiam confert."[671]

L'effetto di questo Sacramento si deve considerare dalle specie eucaristiche attraverso le quali è offerto: esse sono le specie naturali di

[669]Cfr. s. AMBROSII MEDIOLANENSIS, *De Sacramentis* l.5 c. 4 n.23 = SC 25bis, 133.
[670]Cfr. s. JOANNIS CHRYSOSTOMI, *In Ioannem*, hom. 46 , PG 59, 260.
[671] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a.1 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

sostanze che sono unificate, attraverso l'azione dell'uomo, da molti elementi di base: dai molti chicchi di grano si arriva ad un solo pane, dai molti acini di uva spremuti si giunge ad un solo vino; l'effetto di questo Sacramento è, infatti, l'unificazione nostra in Cristo nel Corpo Mistico della Chiesa: noi, che siamo molti, attraverso la manducazione eucaristica veniamo resi un solo Corpo Mistico, una sola Persona Mistica che ha per Capo Cristo e per membra tutti coloro che partecipano effettivamente della sua grazia e della sua carità; perciò s. Tommaso cita un testo di s. Agostino[672], nel quale viene detto chiaramente che il SS.mo Sacramento è legame di carità e segno di unità: significa l'unità ecclesiastica e la realizza. La conclusione finale del s. Dottore è questa: poiché Cristo e la sua Passione sono cause della grazia e poiché la refezione spirituale e la carità non può essere senza la grazia, occorre concludere che questo Sacramento conferisce la grazia e anzi, come visto, nessuno riceve la grazia prima della percezione di questo Sacramento in voto personale o per voto fatto dalla Chiesa (per il caso dei bambini infanti che non possono fare un tale voto).

g,2,b) Esame delle risposte agli argomenti.

Particolarmente importante è la prima risposta che dà s. Tommaso ai vari argomenti:

> "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur. Aliter tamen quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum." [673]

Questo Sacramento per sé stesso ha la potenza per conferire la grazia, cioè è una Causa universale di grazia, né qualcuno ha la grazia prima della percezione di questo Sacramento se non attraverso un voto, un desiderio di

[672]Cfr.S. AURELII AUGUSTINI, *In Ioannis evangelium tractatus* t. XXVI, super VI (CC 36,267).
[673] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a.1 in c. et ad 1m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

tale manducazione. Tale voto può essere fatto dalla persona stessa o dalla Chiesa per la persona (come accade nel caso dei bambini infanti.) Quando poi si riceve questo Sacramento realmente (ossia sacramentalmente e in modo degno) la grazia si accresce e si perfeziona la vita spirituale per congiunzione a Dio, cioè per soprannaturale assimilazione a Lui.

Notiamo che l'espressione: "hoc sacramentum ex seipso" non appare usata per nessun altro Sacramento; questa espressione, sulla base di espressioni simili usate dal s. Dottore[674] ci pare che indichi la potenza di Cristo glorioso operante in questo Sacramento; cioè la potenza di Cristo glorioso che opera in questo Sacramento fa che nella celebrazione della s. Messa venga a tutti gli uomini offerta la grazia per la loro salvezza. Dall'Eucaristia è attuata in noi, causalmente, tutta la grazia santificante infatti nessuno ha la grazia senza una qualche Comunione all'Eucaristia.

Rilevante ci pare anche il significato di questa frase del s. Dottore:

"Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur".

Sulla base di quanto finora detto tale affermazione dell'Angelico Aquinate ci pare che significhi questo: la potenza di Cristo operante in questo Sacramento è la potenza ("virtus") di questo Sacramento, essa è infinita ed ha, causalmente, una efficacia salvifica universale[675] per cui anche

[674]Cfr.*S.Th*., III q. 80 a.5 ad 2m. "Unde et gravius peccat infidelis accipiens hoc sacramentum quam peccator fidelis; et magis contemnit Christum secundum quod est sub hoc sacramento, praesertim si non credat Christum vere sub hoc sacramento esse, quia, quantum est in se, diminuit sanctitatem huius sacramenti, et virtutem Christi operantis in hoc sacramento, quod est contemnere ipsum sacramentum in seipso. Fidelis autem qui cum conscientia peccati sumit, contemnit hoc sacramentum non in seipso, sed quantum ad usum, indigne accipiens."

[675]Cfr.*In Io.* c. 6 , l.6: "Utilitas autem huius sacramenti magna est et universalis . Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est. Nam ut ex supradictis apparet, cum hoc sacramento sit dominicae Passionis, continet Christum passum: unde quidquid est effectus Dominicae Passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil aliud est hoc sacramentum quam applicatio Dominicae Passionis ad nos. Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti. Universalis autem,quia vita quam confert, non solum est vita unius homini, sed quantum in se est, totius mundi: ad quam sufficiens est mors Christi; I Io II, 2

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

con il voto serio di ricevere l'Eucaristia una persona riceve la grazia santificante.

Il tema dell' effetto di grazia di questo Sacramento già fissato magistralmente nella prima risposta è ripreso nella seconda, nella quale il s. Dottore afferma.

> "Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter, cum virtute caritatis. Unde Damascenus comparat hoc sacramentum carboni quem Isaias vidit, Isaiae VI, carbo enim lignum simplex non est, sed unitum igni, ita et panis communionis non simplex panis est, sed unitus divinitati. Sicut autem Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, amor Dei non est otiosus, magna enim operatur, si est. Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud II Cor. v, "Caritas Christi urget nos". Et inde est quod ex virtute huius sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima delectatur, et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae, secundum illud Cant. v, comedite, amici, et bibite; et inebriamini, carissimi."[676]

Questo Sacramento conferisce spiritualmente, per sé stesso, la grazia con la virtù della carità, e la spinge alla sua perfezione ultima ossia all'atto perfetto; perciò il s. Dottore, dopo aver riportato una affermazione del Damasceno il quale paragona l'Eucaristia, che è Dio Verbo fatto uomo presente e operante unito alle specie del pane e del vino, al carbone infuocato che fu passato sulle labbra del profeta Isaia, carbone che unisce in sé il fuoco e il legno, cita un testo di s. Paolo in cui si manifesta la spinta che Dio imprime sull'uomo attraverso questo Sacramento sicché l'uomo giunga alla somma perfezione della vita soprannaturale; dice infatti s. Paolo (2 Cor. 5,14) " la carità di Cristo ci spinge".

Interessante è certamente che il s. Dottore usi questo versetto biblico

---

Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non pro nostris tantum, sed etiam totius mundi. Notandum autem est,quod aliter est in isto sacramento, et aliter in aliis; nam alia sacramenta habent singulares effectus, sicut in Baptismo solus baptizatus suscipit gratiam; sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi pro quibus orat, et Ecclesia tota, tam vivorum quam mortuorum. Cuius ratio est, quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus."

[676]Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a.1 ad 2m.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

in questo brano. La scelta mi pare che calzi perfettamente se consideriamo che per l'Eucaristia si attua il perfetto influsso di Cristo Capo della Chiesa su noi sue membra: attraverso la manducazione eucaristica noi veniamo a partecipare alle perfezioni soprannaturali di Cristo ai suoi desideri, alle sue idee, alla sua conoscenza, e soprattutto alla sua carità ardente di Fuoco divino che ci spinge a fare la divina Volontà. Consideriamo a riguardo che l'anima di Cristo è l'anima di Dio Verbo Incarnato, cioè la sua anima è relata in modo tutto speciale con Dio per l'unione ipostatica, perciò, illuminata e infiammata dal Verbo, essa conosce e ama Dio in modo sovreccellente; le nostre anime, per partecipazione alle perfezioni dell'anima di Cristo, sono in certo modo inondate di Dio che è Perfezione perfezionante, Atto Puro e sono mosse quasi irresistibilmente all'atto, all'operazione perfetta, sono spinte potentemente ad attuare il bene.

Il s. Dottore conclude affermando che per la virtù del Sacramento Eucaristico l'anima è spiritualmente nutrita, per il fatto che è inondata di piacere e inebriata per la dolcezza della divina Bontà secondo il testo del Cantico dei Cantici (5,13)che dice "Mangiate, amici, e bevete; e inebriatevi, carissimi". Penetrata in modo sommo dal Verbo che spira l'Amore, immersa negli splendori dell'anima beata e beatificante assunta dal Verbo, l'anima umana è in certo modo rapita per la conoscenza dei divini misteri e insieme infiammata di altissima carità che la spinge a realizzare grandi cose a gloria di Dio.

Sottolineamo che questi effetti meravigliosi esaminati da noi or' ora si verificano tanto nel caso di comunione spirituale che nel caso di comunione sacramentale, come ben si può trarre da un altro testo della *Summa Theologiae*[677], sebbene la comunione sacramentale, fatta degnamente,

[677]Cfr. *S.Th.,*III q.80 a.1 ad 3m " Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeatur in voto, quamvis non habeatur in re. Et ideo, sicut aliqui baptizantur Baptismo flaminis, propter desiderium Baptismi, antequam baptizentur Baptismo aquae; ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum antequam sacramentaliter sumant. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, propter desiderium sumendi ipsum sacramentum, et hoc modo dicuntur baptizari et manducare spiritualiter et non sacramentaliter, illi qui desiderant sumere haec sacramenta iam instituta. Alio modo, propter figuram, sicut dicit apostolus, I Cor. X, quod antiqui patres baptizati sunt in nube et in mari, et quod spiritualem escam manducaverunt et spiritualem potum biberunt. Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium, sicut supra circa Baptismum dictum est.".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

realizza più pienamente tali effetti rispetto al solo voto di essa[678]; perciò, già nella comunione spirituale, vivificante alla grazia, l'uomo riceve non semplicemente la grazia e la carità ma la perfezione della vita di grazia e la perfezione della carità.

Relativamente a quanto affermato in precedenza riguardo alla preminenza della nostra partecipazione all'anima di Cristo Signore attraverso il mistero eucaristico, appare indicativo il testo della terza risposta che s. Tommaso[679] dà, laddove fa rilevare come il soggetto immediato della grazia è l'anima umana, da essa l'effetto della grazia ridonda nel corpo: nel presente noi "esibiamo le nostre membra come armi della giustizia di Dio" (cfr.Rom. 6,13) e nel Cielo il nostro corpo riceverà l'incorruzione e la gloria dell'anima.

g,2,c) Precisazioni relative alla Eucaristia come Sacramento sommo e perfettissimo.

Ci pare utile, a questo punto, risolvere in modo completo una questione che qualcuno potrebbe porsi per il fatto che s. Tommaso in certi testi come il *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura* afferma che è per la Confermazione che si viene condotti alla virtù perfetta mentre finora abbiamo potuto vedere che la dottrina tomista riconosce l'Eucaristia come il Sacramento per eccellenza, per il quale il Signore ci comunica la perfezione della vita di grazia. Alla luce di tutta la dottrina tomista possiamo rispondere che evidentemente nei testi in cui parrebbe emergere la Confermazione come Sacramento per eccellenza per il quale siamo condotti alla virtù perfetta, s. Tommaso dà per scontata l'eccellenza della Eucaristia e vuole semplicemente far rilevare la perfezione che è contenuta nel Sacramento della Confermazione. Questo ultimo Sacramento infatti perfeziona la grazia battesimale e rende l'uomo di Dio forte in particolare nella testimonianza di Cristo; perciò anche la Confermazione è un Sacramento perfettivo,

[678]Cfr. *S.Th.,* III q.80 a.1 ad 3m.

[679]Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 1 ad 3m "Ad tertium dicendum quod, quia sacramenta operantur secundum similitudinem per quam significant, ideo per quandam assimilationem dicitur quod in hoc sacramento corpus offertur pro salute corporis, et sanguis pro salute animae, quamvis utrumque ad salutem utriusque operetur, cum sub utroque totus sit Christus, ut supra dictum est. Et licet corpus non sit immediatum subiectum gratiae, ex anima tamen redundat effectus gratiae ad corpus, dum in praesenti membra nostra exhibemus arma iustitiae Deo, ut habetur Rom. VI; et in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem et gloriam animae".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

conferisce, infatti, una perfezione che s. Tommaso rassomiglia alla perfezione della forma. Tuttavia di ben altro livello è la perfezione che conferisce l'Eucaristia che, come si è potuto vedere finora, è il Sacramento per eccellenza che contiene Cristo Signore per essenza e attualizza e comunica il Mistero Pasquale in pienezza, vale a dire congiungendo a Cristo Signore.

L'Eucaristia, contenendo Cristo per essenza, come visto, (mentre gli altri Sacramenti contengono Cristo solo per partecipazione) è certamente Fine di tutti gli altri Sacramenti, come dice s. Tommaso:

> "Et per hoc idem sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc sacramentum (Eucharistiae n.d.r.)non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit finis et consummatio omnium sacramentorum, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier."[680]

L'Eucaristia, quindi è certamente fine degli altri Sacramenti ma in certo modo, l'Eucaristia può essere detta Causa degli altri Sacramenti, come già detto, infatti:

> "Omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne"[681]

L'Eucaristia contiene Cristo per essenza, è Cristo realmente presente sotto le specie del pane e del vino dunque l'Eucaristia appare anche Causa, in certo modo, degli altri sacramenti, che contengono Cristo solo per partecipazione; tutte le perfezioni che vengono comunicate dai vari Sacramenti sgorgano dall'Eucaristia e culminano misteriosamente in essa che è una Causa universale di grazia e di salvezza, quindi la perfezione stessa che comunica il Sacramento della Confermazione ha la sua Fonte e il suo Culmine nel Mistero Eucaristico.

La perfezione che offre l'Eucaristia, più in dettaglio, è la perfezione più alta perchè è quella che ci fa partecipare in modo sommo delle perfezioni di Cristo che è il Verbo di Dio Incarnato, comunicando a noi, per sé stessa, la perfettissima e ardentissima carità di Cristo; questa perfezione somma di carità include, come il meno nel più, in sé stessa la piena e

[680] Cfr.*S.Th.,* IIIq.63 a.6 c.
[681] Cfr.*S.Th.,* I q.61 a.1 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

completa vittoria sui nemici spirituali. La perfezione che offre la Confermazione ha riguardo precisamente alla vittoria sui nemici spirituali e pertanto è inclusa nella perfezione conferita dall'Eucaristia, Sacramento sommamente perfettivo.

Alla luce di questa chiarificazione può essere utile andare ai vari testi tomisti riguardanti questo tema :

1) ai testi del *Super Sententiis*, IV : in cui tratta della perfezione dei sacramenti[682], o chiarifica come la Confermazione perfeziona al modo della forma mentre l'Eucaristia perfeziona per congiunzione al fine[683], o mette in evidenza la particolare perfezione che viene conferita dalla Confermazione[684], o mette in evidenza ancora la diversa perfezione che

[682]Cfr.*Super Sent.,*IV d.2 q.1 a.2 in c. "Duplex autem perfectio: una formae ad actum; et hanc quidem perfectionem facit ordoquantum ad executionem bonorum, quia reddit hominem idoneum ad dispensationem sacramentorum; sed quantum ad perpessionem difficilium facit dictam perfectionem confirmatio, quae hominem fortem reddit, ut nomen Christi propter pressuras mundi confiteri non refugiat. Alia autem perfectio est in ordine ad finem, ad quem per actus pervenitur; et hanc quidem perfectionem quantum ad finem intra facit extrema unctio, quae est quaedam delibutio praeparans in gloriam resurrectionis; quantum vero ad finem extra facit Eucharistia, quae membra capiti conjungit. et quia hic est ultimusterminus nostrae sanctificationis, ideo dicit Dionysius,quod omnis alia sanctificatio in Eucharistiam terminatur: quia et ordinati et baptizati Eucharistiam sumunt".

[683]Cfr.*Super Sent.,*IV d.7 proemium "Postquam Magister determinavit de sacramento intrantium, scilicet de baptismo, hic intendit determinare de sacramentis quae pertinent ad progredientes in via Dei; et dividitur in partes duas: in prima determinat de sacramentis quibus progredientes in bono perficiuntur; in secunda de sacramento quo a malo sublevantur quos cadere accidit, scilicet de poenitentia, dist. 14, ibi: post hoc de poenitentia agendum est. Prima in duas: in prima determinat de sacramento confirmationis qua aliquis in seipso perficitur ad modum quo forma perficit; in secunda de Eucharistia, qua aliquis perficitur per conjunctionem ad finem, 8 dist., ibi: post sacramentum Baptismi et confirmationis sequitur Eucharistiae sacramentum. Prima in duas: in prima tangit ea quae sunt intra essentiam sacramenti, scilicet materiam et formam; in secunda ea quae sunt extra essentiam ipsius, ibi: hoc sacramentum ab aliis perfici non potest, nisi a summis pontificibus. Et circa hoc tria facit: primo determinat ministrum hujus sacramenti; secundo effectum, ibi: virtus autem hujus sacramenti est donatio Spiritus Sancti ; tertio ritum, ibi: hoc sacramentum tantum a jejunis accipi, et jejunis tradi debet. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo removet quamdam objectionem, ibi: Melchiades et cetera. Hic est triplex quaestio. Prima de ipso sacramento confirmationis. Secunda de effectu ejus. Tertia de celebratione ejus. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum confirmatio sit sacramentum per se; 2 de materia ejus; 3 de forma."

[684]*Cfr.Super Sent.,*IV d.7 q.1 a.3 q.2 c. "Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut definitio debet indicare totum esse rei, si sit perfecta; ita per formam sacramenti debet

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

conferiscono i vari sacaramenti e approfondisce il tema del perfezionamento per modo di fine operato dalla Eucaristia[685];

2) ai testi di *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*[686];

3) ai testi della *Summa Theologiae* III p.: in cui si mette in evidenza in certo modo l'inclusione della perfezione conferita dalla Confermazione in quella conferita dall'Eucaristia[687], o in cui, con una bella similitudine, viene illustrata la diversa efficacia dei due sacramenti[688]. Appunto esaminando questi testi nella luce della completa dottrina tomista su questo tema ci possiamo rendere meglio conto dell' attenzione e della cautela che si

innotescere totum quod ad sacramentum pertinet. Sacramentum autem et est ad aliquem finem ordinatum, et ab aliqua causa principali efficaciam habet. Et ideo tria ponuntur in forma hujus sacramenti; quorum primum pertinet ad finem ad quem institutum est hoc sacramentum, qui est confessio fidei Christianae, cujus tota summa consistit in Passione Christi; unde apostolus 1 Corinth. 2, 2: non enim judicavi me aliquid scire inter vos, nisi Jesum crucifixum; et ita hujus articuli confessio majorem habet difficultatem: quia, sicut dicitur in eadem epistola, 1 Corinth. 1, 23, nos autem praedicamus Christum crucifixum, Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam; et ad hoc pertinet cum dicitur: consigno te signo sanctae crucis, ut crucis verbum non erubescat, sed publice confiteatur. Secundo ponitur ipse sacramentalis actus cum sua materia et effectu, ut sic tangatur et id quod est sacramentum tantum, in hoc quod dicitur, chrismate; et id quod est res et sacramentum, in hoc quod dicit, confirmo, idest sacramentum confirmationis praebeo; et id quod est res et non sacramentum, in hoc quod dicit, salutis. Sed causa agens principalis, unde sacramentum effectum habet, tangitur in hoc quod dicit: in nomine Patri et Filii et Spiritus Sancti ."

[685]Cfr.*Super Sent.,*IV d.8 q.1 a.1 q.1 ad 1m " Ad primum ergo dicendum, quod perfectum unumquodque est, cum attingit propriam virtutem, ut dicitur in 7 Phys. Virtus autem est ultimum in re, ut dicitur in 1 Cael. et Mund.; et ideo perfectio rei consistit in hoc quod res ad sui ultimum perducatur. Est autem dupliciter ultimum rei; unum quod est in re, et aliud quod est extra rem; sicut in corporibus ultimum in corpore est superficies corporis contenti; ultimum extra est locus, qui est superficies corporis continentis. Ultimum autem cujuslibet rei in seipsa est ipsa rei operatio, propter quam res est: forma enim est finis generationis, non ipsius generati, ut dicit Commentator in 2 Phys. Unde res quae habet formam substantialem per quam est, esse non dicitur perfecta simpliciter, sed perfecta in esse, vel perfecta perfectione prima; et talem perfectionem quantum ad esse spirituale acquirit homo in baptismo, in quo est regeneratio spiritualis; et ideo Dionysius non ponit Baptismum habentem vim perfectivam simpliciter, sed magis purgativam et illuminativam. Sed simpliciter perfectum dicitur quod habet operationem convenientem suae formae. In hoc enim consistit virtus rei, secundum philosophum in 2 Ethic., per cujus consecutionem aliquid dicitur perfectum, ut dictum est. Hominis autem operatio spiritualis est duplex. Una ipsius inquantum est persona privata; et quantum ad hoc perficit confirmatio, quae facit hominem non impeditum aliquo mundano timore in confessione fidei, et aliis quae ad Christianam religionem spectant. Alia, inquantum est persona publica, quasi membrum principale, et influens aliis membris; et quantum ad hoc perficit sacramentum ordinis.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

richiede nell'interpretazione degli scritti del Dottore Angelico, per evitare di distorcerne il significato. A riguardo risulta molto importante, come visto, inserire le varie affermazioni del s. Dottore nel quadro di tutta la sua dottrina interpretando normalmente alla luce dei principi fondamentali su cui si basa la sua teologia, le varie sue affermazioni, specie quelle più misteriose, avendo cura di conservare, in questa linea, e sviluppare, se possibile, la profonda unità e coesione propria della sua altissima teologia.

g, 3)Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th . III q. 79 a. 2.

Passiamo al secondo articolo della questione 79.

Il s. Dottore si chiede qui se l'effetto di questo Sacramento è il conseguimento della gloria del Cielo e nel "sed contra" di questo articolo afferma:

Ultimum autem cujuslibet rei extra seipsam, est principium a quo res habet esse: quia per conjunctionem ad ipsum res complentur et firmantur, et propter distantiam ab ipso deficiunt, sicut corruptibilia propter longe distare a primo, ut dicitur in 2 de Generat.; et ideo primum agens habet etiam rationem ultimi finis perficientis. Fons autem Christianae vitae est Christus; et ideo hoc modo Eucharistia perficit, Christo conjungens; et ideo hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum, ut Dionysius dicit; unde et omnes qui sacramenta alia accipiunt, hoc sacramento in fine confirmantur, ut ipse dicit."

[686] Cfr.*In I Cor.*, cap. 11 l. 5.

[687]Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur. Aliter tamen quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi . Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum ."

[688]Cfr.*S.Th.,* III q. 72 a. 9 ad 2m "Ad secundum dicendum quod principium fortitudinis est in corde, sed signum apparet in fronte, unde dicitur Ezech. III, ecce, dedi frontem tuam duriorem frontibus eorum. Et ideo sacramentum Eucharistiae, quo homo in seipso confirmatur, pertinet ad cor, secundum illud Psalmi, panis cor hominis confirmet. Sed sacramentum confirmationis requiritur in signum fortitudinis ad alios. Et ideo exhibetur in fronte."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

> "Sed contra est quod dicitur Ioan. VI, si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum. Sed vita aeterna est vita gloriae. Ergo effectus huius sacramenti est adeptio gloriae."[689]

Nel corpo dello stesso articolo s. Tommaso chiarifica quanto affermato

> "Respondeo dicendum quod in hoc sacramento potest considerari et id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, et Passio eius repraesentata; et id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti et species eius. Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet adeptionem vitae aeternae. Nam ipse Christus per suam Passionem aperuit nobis aditum vitae aeternae, secundum illud Heb. IX, "Novi Testamenti mediator est, ut, morte intercedente, qui vocati sunt accipiant repromissionem aeternae hereditatis". Unde et in forma huius sacramenti dicitur, hic est calix sanguinis mei novi et aeterni Testamenti. Similiter etiam refectio spiritualis cibi, et unitas significata per species panis et vini, habentur quidem in praesenti sed imperfecte, perfecte autem in statu gloriae. Unde Augustinus dicit, super illud Ioan. VI, "Caro mea vere est cibus", "Cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta ."[690]

Il conseguimento della beatitudine eterna è effetto della Eucaristia; questo sacramento, sia che si consideri ciò da cui ha effetto, cioè Cristo e la sua Passione, sia che si consideri ciò per cui ha effetto cioè il suo uso e le sue specie, causa in noi il raggiungimento della gloria eterna, che è la perfezione e il fine della grazia santificante. Cristo invero attraverso la sua Passione ha aperto a noi le porte del Cielo, Egli è il Mediatore della Nuova Alleanza per la quale l'uomo riceve la promessa della vita eterna, perciò nella consacrazione eucaristica il sacerdote dice: "Questo è il calice del mio Sangue, della nuova ed eterna Alleanza". In modo simile la refezione spirituale e l'unità significata attraverso le specie del pane e del vino hanno il loro compimento nel cielo, ossia il loro pieno e completo effetto lo realizzano, in certo modo, allorché, dopo la morte nostra, corporale, ci introducono, se ne siamo degni, nella gloria del Cielo, nella visione beata di Dio; perciò s. Agostino[691] dice che N. S. Gesu`

[689] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 2 s.c.
[690] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 2 in c.
[691]Cfr. S. AURELII AUGUSTINI, *In Ioannis Evangelium Tractatus,* tract. 26 super 6,56 (CC 36,268).

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Cristo ci dona un pane che fa immortali e incorruttibili (coloro che degnamente se ne cibano) nella società dei santi, laddove la pace e l'unità saranno perfette.

Cerchiamo di comprendere meglio questo testo. Ciò che è chiaro in modo inequivocabile è che l'Eucaristia causa in noi il raggiungimento della divina beatitudine; coloro che giungono alla divina beatitudine vi giungono grazie all'Eucaristia giacché, come visto e come meglio ancora vedremo, per la nostra salvezza è necessario ricevere almeno spiritualmente questo Sacramento. Il s. Dottore afferma, inoltre, che l'Eucaristia è Causa della beatitudine sia che si consideri questo Sacramento sulla base di ciò da cui ha effetto, sia che lo si consideri in base a ciò attraverso cui ha effetto. Vediamo meglio.

1) Ciò che è in questo Sacramento è Cristo Signore Glorioso (contenuto sostanzialmente in esso), ciò da cui questo Sacramento ha effetto è lo stesso Cristo Glorioso e la sua Passione; meglio ancora possiamo dire che questo Sacramento ha effetto da Cristo glorioso che applica a noi non solo i frutti della Passione ma anche quelli di tutto il Mistero Pasquale e altresì anche tutti quelli dei vari misteri della vita di Cristo. L'Eucaristia, da Cristo glorioso e da tutta la sua vita, ha effetto non solo sui singoli che ricevono il Sacramento ma sulla Chiesa e, in certo modo, sul mondo intero.

2) Le realtà per mezzo delle quali questo Sacramento ha effetto sono: l'uso, e le sue specie. Anche riguardo ad esse compete a questo Sacramento di causare la beatitudine eterna; infatti la refezione spirituale che si realizza con l'uso del Sacramento e l'unità significata attraverso le specie del pane e del vino significano e realizzano, in certo modo, la nostra glorificazione nel Cielo, la nostra partecipazione alla divina Beatitudine, quindi sono causa, "quodam modo", della nostra beatitudine.

Se vogliamo scendere più in profondità possiamo dire che nell'Eucaristia ci viene effettivamente già donata la Beatitudine, ci viene donata la partecipazione a Cristo glorioso, asceso in Cielo e beato, giacché Colui cui ci uniamo attraverso il Sacramento è precisamente Cristo Risorto: Egli si serve della sua Passione precisamente per unirci a sé nell'Eucaristia e donarci la beatitudine.

Sebbene ogni Eucaristia per sé stessa possa causare, in chi la riceve spiritualmente, la perfetta beatitudine del Cielo, perché fa comunicare a Cristo glorioso, tuttavia l'uomo, finché vive sulla terra, tale beatitudine in senso pieno e definitivo non può riceverla, la riceverà al termine della sua vita, se ne sarà

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

degno; finché vive quaggiù l'uomo riceve invece una partecipazione a tale beatitudine, partecipazione che per sé stessa tende a crescere giorno dopo giorno, preparandoci a ricevere in Cielo una partecipazione più alta alla beatitudine di Cristo.

La beatitudine celeste, infatti, come insegna s. Tommaso, non è uguale per tutti gli spiriti beati, ma è proporzionale alla loro carità al momento della loro morte, più grande è stata tale carità, più perfetta è ora in Cielo la loro beatitudine. L'Eucaristia, per sé, ci dà la stessa beatitudine perfettissima e somma perché ci dona Cristo Signore con la sua carità somma; sta a noi seguire i grandi santi e aprire ogni giorno di più il cuore a questo dono così da poter giungere alla più grande gloria nel Cielo.

g,4) Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th . III q. 79 a.3

Nel corpo di questo articolo s. Tommaso afferma che:

> "Respondeo dicendum quod virtus huius sacramenti potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum se. Et sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata, ex Passione Christi, quae est fons et causa remissionis peccatorum. Alio modo potest considerari per comparationem ad eum qui recipit hoc sacramentum, prout in eo invenitur vel non invenitur impedimentum percipiendi hoc sacramentum. Quicumque autem habet conscientiam peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum huius sacramenti, eo quod non est conveniens susceptor huius sacramenti, tum quia non vivit spiritualiter, et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis; tum quia non potest uniri Christo, quod fit per hoc sacramentum, dum est in affectu peccandi mortaliter. Et ideo, ut dicitur in libro de ecclesiasticis dogmat., "Si mens in affectu peccandi est, gravatur magis Eucharistiae perceptione quam purificetur". Unde hoc sacramentum in eo qui ipsum percipit cum conscientia peccati mortalis, non operatur remissionem peccati. Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati dupliciter.Uno modo, non perceptum actu, sed voto, sicut cum quis primo iustificatur a peccato. Alio modo, etiam perceptum ab eo qui est in peccato mortali, cuius conscientiam et affectum non habet. Forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed, devote et reverenter accedens, consequetur per hoc sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiet et remissionem peccati." [692]

[692]Cfr.*S.Th.,* III q.79 a.3 in c..

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Pertanto la virtù di questo Sacramento può essere considerata in due modi: di per sé stessa (*secundum se*) e per comparazione a colui che la riceve.

1)Di per sé stesso questa l'Eucaristia ha la virtù necessaria per rimettere qualsiasi peccato, per effetto della Passione di Cristo che è fonte e Causa della remissione di tutti i peccati[693]; attraverso questo Sacramento, che è Causa universale della grazia, Cristo glorioso applica a noi tutti i frutti e gli effetti dei misteri della sua vita e in particolare del mistero della Passione, quindi anche l'effetto del perdono dei peccati.

2) Per riguardo a colui che lo riceve, vi può essere impedimento a ricevere l'effetto di questo sacramento, sia perché costui non vive spiritualmente e perciò non deve ricevere questo Sacramento che comunica un nutrimento spirituale, sia perché costui non può essere unito a Cristo mentre è attaccato con l'affetto al peccato; in questa linea s. Tommaso afferma che: la percezione sacramentale dell'Eucaristia è di danno gravissimo a colui che la riceve rimanendo nella volontà di compiere un peccato grave.

Invece, in chi è distaccato dal peccato, né vuole più commetterlo, questo Sacramento può operare la remissione del peccato in due casi:

a) quando è percepito in voto, come è il caso di chi riceve la prima giustificazione dal peccato;

b) nel caso di colui che percepisce questo Sacramento senza coscienza di avere commesso un peccato mortale e senza affetto a tale peccato; forse costui non era sufficientemente contrito, ma accedendo riverentemente e devotamente al Sacramento consegue la grazia della carità che perfeziona la contrizione e la remissione del peccato.

Come si può facilmente intuire si tratta di un testo di notevole importanza per noi, esaminiamolo dunque con maggiore attenzione.Anzitutto il s. Dottore afferma che questo Sacramento ha per sé stesso la virtù di rimettere qualsiasi peccato perché attua in noi il Mistero della Passione di Cristo: invero la Passione è la Causa della nostra Redenzione, è il Mistero attraverso cui i nostri peccati vengono perdonati da Dio e proprio tutto ciò che la Passione ha operato nel mondo l'Eucaristia lo realizza nell'uomo, l'Eucaristia è Causa universale sacramentale della salvezza.

[693] Sul tema dell'Eucaristia come causa di remissione dei peccati si possono utilmente consultare: GONZALEZ GARCIA, P., *La Eucaristía y la remisión de los pecados en santo Tomás de Aquino,* Manila 1977; MARINELLI, F., "Eucaristia e remissione dei peccati", *Euntes Docete*, 23 (1970), 458-492.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Pertanto la remissione dei peccati è attuata in noi dall'Eucaristia, ma attenzione:

1)se manca in noi la vita di grazia e ne siamo coscienti, la comunione sacramentale non solo non ci comunica la grazia divina ma aggrava la nostra condanna;

2) se manca la vita di grazia e siamo affezionati al peccato, neppure possiamo ricevere la comunione eucaristica spirituale (cioè l'effetto del Sacramento senza la percezione sacramentale) essendo il nostro eventuale voto di ricevere sacramentalmente Gesù un voto non vero e non serio, per il fatto che rimaniamo nel peccato e non ci disponiamo a convertirci e a porre in essere i mezzi adeguati per ricevere santamente il grande dono dell' Eucaristia.

Nel caso invece la persona sia aperta alla grazia divina, in due modi essa può conseguire attraverso questo Sacramento la remissione dei peccati mortali:

(1) quando riceve in voto (vero e serio) l'Eucaristia ed è vivificata nel primo momento dalla grazia, vale a dire che riceve la prima giustificazione del peccato; è il caso contemplato già nell'articolo 1[694], precisamente nella prima risposta, di questa stessa questione: chi riceve la grazia (santificante) la riceve per una comunione spirituale all'Eucaristia: secondo le parole del Signore (bene intese) per cui "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna"(Gv. 6,54);

(2) quando riceve sacramentalmente l'Eucaristia stando in peccato mortale, ma senza coscienza di starvi, e senza affezione a tale peccato, accedendo all' Eucaristia devotamente e riverentemente, il fedele se prima non era contrito, ricevendo la carità attraverso il sacramento, diviene perfettamente contrito e riceve la remissione dei peccati.

Il caso del numero 1 per cui una persona riceve in voto (vero e serio) l'Eucaristia ed è vivificata nel primo momento dalla grazia si realizza, si badi bene, tutte le volte che una persona accede alla vita di grazia; infatti, come abbiamo visto in precedenza, non si accede alla vita di grazia, non si viene santificati, che attraverso una comunione spirituale all'Eucaristia. Allorché una persona riceve la grazia santificante attraverso il Sacramento del Battesimo o attraverso la confessione o in altro modo (come vedremo al prossimo numero) quella persona realizza, personalmente o per voto della Chiesa, una comunione spirituale all'Eucaristia.

Comprendiamo meglio a questo punto come si attui ciò che dice la Liturgia: quando si celebra il Sacrificio Eucaristico si compie l'opera della

[694] Cfr. *S. Th.* III q. 79 a.1 ad 1m

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

nostra Redenzione.

g,5) Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th . III q.79 a.4.

Questo articolo ci permette di realizzare una importante chiarificazione riguardo alla *res* del Sacramento eucaristico; invero in esso si dice che la *res* di questo Sacramento è la carità non solo quanto al suo abito ma anche quanto al suo atto[695] che cancella i peccati veniali. I peccati veniali, infatti, come afferma il s. Dottore, sono contrari non all'abito della carità ma al fervore del suo atto che è suscitato da questo Sacramento SS.mo. Può apparire strano che il s. Dottore affermi qui che la *res* di questo SS.mo Sacramento è la carità mentre altrove ha detto che tale realtà è l'unità ecclesiastica, o addirittura la beatitudine ma nel fondo ciò cui egli si riferisce è la stessa cosa vista da angolature differenti; la nostra piena deificazione nello Spirito Santo per mezzo di Cristo Signore, infatti: vista da certo lato, si presenta come inserimento nella unità ecclesiastica perché entriamo a far parte pienamente della Chiesa; vista da un altro lato si presenta come vita nella carità perché operiamo sotto l'azione di questa virtù che racchiude in sé tutta la perfezione della vita morale; vista da un'altro lato ancora è un inizio della beatitudine celeste.

Tale Sacramento causa questo effetto (beatitudine imperfetta, carità, inserimento nella vita della Chiesa Santa di Dio) non solo quanto all'abito ma altresì quanto all'atto. Il Cristo Signore ci partecipa infatti, in modo altissimo, per tale sacramento, la sua propria perfezione: la sua beatitudine, la sua perfezione di presenza nella Chiesa, la sua carità, cioè ci comunica la perfezione di Colui che è sommamente perfetto essendo Dio-uomo.

Facciamo rilevare che questo Sacramento per sé stesso contiene, in certo modo, tutta la carità perché contiene Cristo Dio che è la stessa Carità, ed è la Fonte e il Culmine della carità, perciò la *res*, ossia l'effetto di questo Sacramento non è semplicemente la carità di questa o quella persona ma la carità della Chiesa, ulteriormente in questo Sacramento è la beatitduine della Chiesa ed è la vita di tutta la Chiesa, infatti questo è il Sacrificio di tutta la

[695]Cfr.*S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia. Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia, etsi non contrarientur caritati quantum ad habitum, contrariantur tamen ei quantum ad fervorem actus, qui excitatur per hoc sacramentum. Ratione cuius peccata venialia tolluntur".

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Chiesa; s. Tommaso, come visto, ha detto che l'Eucaristia contiene il bene comune di tutta la Chiesa[696].

g,6) Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q.79 a. 5

Si tratta di un articolo che ha notevole importanza per noi, il s. Dottore si chiede se per l'Eucaristia sia rimessa tutta la pena del peccato e nell'argomento terzo dice:

> "Praeterea, constat quod per hoc sacramentum aliquid de reatu poenae dimittitur, unde et in satisfactione quibusdam iniungitur quod pro se faciant Missas celebrare. Sed qua ratione una pars poenae dimittitur, eadem ratione et alia, cum virtus Christi, quae in hoc sacramento continetur, sit infinita. Ergo videtur quod per hoc sacramentum tota poena tollatur." [697]

Rispondendo a questo argomento, s. Tommaso afferma:

> "Ad tertium dicendum quod hoc quod tollitur pars poenae et non tota per hoc sacramentum, non contingit ex defectu virtutis Christi, sed ex defectu devotionis humanae."[698]

Cosa significa che la virtù di Cristo contenuta in questo Sacramento è infinita? Che la potenza di Cristo che si attua in questo Sacramento(che è atto teandrico di Cristo), in particolare per quanto attiene alla soddisfazione per i peccati, è infinita. Nel corpo dell'articolo [699] s. Tommaso precisa che l'offerta della Eucaristia per sé stessa è sufficiente a soddisfare per ogni pena tuttavia si fa realmente satisfattoria per coloro per i quali è offerta e anche per coloro che la offrono, in base alla devozione di essi; ossia : maggiore è la devozione nostra verso l'Eucaristia, maggiore è l'effetto che

---

[696] Cfr.*S.Th.,*III q.65 a.3 ad 1m :"Ad primum ergo dicendum quod matrimonium ordinatur ad bonum commune corporaliter. Sed bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento".

[697] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 5 arg.3m.

[698] Ibid. ad 3m.

[699] *Cfr.S.Th.,* III q.79 a.5 : "Inquantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis, unde et Dominus dixit, Luc. XXI, de vidua quae obtulit duo aera, quod plus omnibus misit. quamvis igitur haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suae devotionis, et non pro tota poena"

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

conseguiamo attraverso essa; è ciò che dicevamo più sopra: l'infinita forza salvifica e santificante dell'Eucaristia non si comunica a noi se non siamo aperti a ricevere tale forza e tanto più si comunica quanto più noi siamo aperti a riceverla.

Ci pare altamente indicativa la parola "sufficiat" inserita in questo contesto da s. Tommaso perché riprende in modo abbastanza esplicito la distinzione, che abbiamo visto in altre opere di questo santo, tra la sufficienza e l'efficacia dei Misteri di Cristo e in particolare della Passione e del Sacrificio Eucaristico. Per sé l'Eucaristia, in modo simile alla Passione, è sufficiente a soddisfare per le nostre colpe e pene, ma diviene realmente soddisfattoria nella misura in cui noi siamo disposti e riceviamo degnamente l'Eucaristia anzitutto in voto e poi in Sacramento.

g,7) Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q.79 a.6.

In questo articolo il s. Dottore si chiede se per questo Sacramento l'uomo sia preservato dai peccati futuri e afferma che esso ha per sé stesso la virtù di preservare l'uomo dal peccato[700], tuttavia questo non toglie all'uomo la

[700]Cfr.*S.Th.,* III q.79 a.6 in c., ad 1m e ad 2m ": Respondeo dicendum quod peccatum est quaedam mors spiritualis animae. Unde hoc modo praeservatur aliquis a peccato futuro, quo praeservatur corpus a morte futura. Quod quidem fit dupliciter. Uno modo, inquantum natura hominis interius roboratur contra interiora corruptiva, et sic praeservatur a morte per cibum et medicinam. Alio modo, per hoc quod munitur contra exteriores impugnationes, et sic praeservatur per arma, quibus munitur corpus. Utroque autem modo hoc sacramentum praeservat a peccato. Nam primo quidem, per hoc quod Christo coniungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis, tanquam spiritualis cibus et spiritualis medicina, secundum illud Psalmi, panis cor hominis confirmat. et Augustinus dicit, super Ioan., securus accede, panis est, non venenum. Alio modo, inquantum signum est Passionis Christi, per quam victi sunt daemones, repellit enim omnem daemonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit, super Ioan., " Ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus, terribiles effecti diabolo.Ad primum ergo dicendum quod effectus huius sacramenti recipitur in homine secundum hominis conditionem, sicut contingit de qualibet causa activa quod eius effectus recipitur in materia secundum modum materiae. Homo autem in statu viae est huius conditionis quod liberum arbitrium eius potest flecti in bonum et in malum. Unde, licet hoc sacramentum, quantum est de se habeat virtutem praeservativam a peccato, non tamen aufert homini possibilitatem peccandi. Ad secundum dicendum quod etiam caritas, quantum est de se, praeservat hominem a peccato, secundum illud Rom. XIII, dilectio proximi malum non operatur. Sed ex mutabilitate liberi arbitrii contingit quod aliquis post habitam caritatem peccat, sicut et post susceptionem huius sacramenti."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

possibilità di peccare, giacché la condizione attuale dell'uomo è tale che il libero arbitrio può cedere al male. Aggiunge il s. Dottore che anche la carità per sè stessa preserva l'uomo dal peccato ma la condizione di mutevolezza in cui l'uomo si trova qui sulla terra fa sí che l'uomo pur dopo aver ricevuto la carità possa tornare a peccare. Questa affermazione di s. Tommaso per cui l'Eucaristia ha per sé stesso la virtù di preservare l'uomo da peccati futuri ci pare importante in quanto indica che veramente quella stessa azione del Cristo glorioso che comunica ai santi la beatitudine per cui sono immutabili nel bene, viene a noi offerta attraverso l'Eucaristia.

g,8) Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th . III q.79 a.8

Nello *Scriptum super Sententiis*[701] s. Tommaso dice che, come le disposizioni materiali sono in relazione con la perfezione della forma sicché l'ultima forma non viene infusa se non quando la materia sia disposta,in modo simile gli atti sono in relazione con la perfezione del fine, vale a dire che il fine non viene raggiunto finché gli atti non sono perfetti, o, meglio ancora, si può dire che non si è attratti alla fruizione del fine finché gli atti non ci dispongono pienamente ad essa. Pertanto essendo questo il Sacramento che ci congiunge al fine, ossia a Cristo Dio-uomo, affinché abbia pieno effetto in colui che lo assume, occorre che il fedele vi si comunichi con devozione attuale.

Affinché chi riceve l'Eucaristia percepisca l'effetto del Sacramento occorre, più precisamente, che mangi spiritualmente in atto e non soltanto *in habitu*, vale a dire che occorre l'attuale devozione (assenza di peccati veniali attuali e di distrazioni) e non la devozione abituale (possesso della grazia santificante) invero realizzandosi in questo Sacramento la congiunzione al Fine che è Cristo si richiede nel sumente l'operazione dovuta per tale congiunzione, vale a dire una operazione di elevata perfezione.[702]

[701] *Cfr.Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnis perfectio acquirenda impeditur per remotionem propriae dispositionis. Sicut autem dispositiones materiales se habent ad perfectionem formae, ita actus se habent ad perfectionem finis;unde cum hoc sacramentum perficiat conjungendo fini, ut supra dictum est; ad hoc quod effectum suum plene habeat in sumente, oportet quod adsit actualis devotio. et quia interdum absque mortali peccato actualis devotio impediri potest, cum distractiones variae ipsam impediant, et peccata venialia virtutum actum tollant; absque peccato mortali potest effectus hujus sacramenti impediri, ita quod aliquis augmentum gratiae non consequatur; nec tamen reatum peccati mortalis incurret, sed forte reatum venialis peccati, ex hoc quod imparatus accedit".

[702] cfr. *Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 ad 1m, ad 2m "Ad primum ergo dicendum, quod innocentiam portans spiritualiter manducat habitu, sed non semper actu; et ad hoc quod

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Nella *Summa Theologiae,* nell'articolo che ora stiamo esaminando, il s. Dottore chiarifica questa dottrina affermando che i peccati veniali impediscono, anche se non del tutto, l'effetto di tale Sacramento in quanto sono attualmente esercitati, ossia in quanto l'anima è attualmente limitata da essi[703]. Chi si avvicina con tale limitazione all'Eucaristia realizza una manducazione spirituale abituale, non attuale, dell'Eucaristia[704] e non riceve quella certa refezione di dolcezza spirituale, quella ricezione somma di fervente carità che è effetto proprio di questo sacramento, riceve invece l'aumento della grazia abituale e della carità[705]. I peccati veniali in quanto sono passati (sicché da essi

effectum sacramenti percipiat, oportet quod actu spiritualiter manducet.

Ad secundum dicendum, quod in Baptismo datur primum esse spirituale; et ideo effectus ejus non impeditur nisi per propositum peccati mortalis committendi, quod directe vitae spirituali opponitur. Sed in hoc sacramento fit conjunctio ad finem, quae debet esse per debitam operationem; et ideo defectus talis operationis impedit effectum hujus sacramenti."

[703]Cfr.*S.Th.,* III q.79 a.8 in c. e ad 1m:" Sed contra est quod Damascenus dicit, in IV libro, "Ignis eius quod in nobis est desiderii, assumens eam quae ex carbone, idest hoc sacramento ignitionem, comburet nostra peccata, et illuminabit nostra corda, ut participatione divini ignis igniamur et deificemur". Sed ignis nostri desiderii vel amoris impeditur per peccata venialia, quae impediunt fervorem caritatis, ut in secunda parte habitum est. Ergo peccata venialia impediunt effectum huius sacramenti.

Respondeo dicendum quod peccata venialia dupliciter accipi possunt, uno modo, prout sunt praeterita; alio modo, prout sunt actu exercita. primo quidem modo, peccata venialia nullo modo impediunt effectum huius sacramenti. Potest enim contingere quod aliquis post multa peccata commissa venialia, devote accedat ad hoc sacramentum, et plenarie huius sacramenti consequetur effectum. secundo autem modo, peccata venialia non ex toto impediunt effectum huius sacramenti, sed in parte. Dictum est enim quod effectus huius sacramenti non solum est adeptio habitualis gratiae vel caritatis, sed etiam quaedam actualis refectio spiritualis dulcedinis. quae quidem impeditur si aliquis accedat ad hoc sacramentum mente distracta per peccata venialia. Non autem tollitur augmentum gratiae habitualis vel caritatis."

Cfr.ibid. ad 1m"Ad primum ergo dicendum quod ille qui cum actu venialis peccati ad hoc sacramentum accedit, habitualiter quidem manducat spiritualiter, sed non actualiter. Et ideo habitualem effectum huius sacramenti percipit, non autem actualem".

[704]Cfr.*S.Th.,* III q.79 a.8 ad 1m "Cfr.ibid. ad 1m"Ad primum ergo dicendum quod ille qui cum actu venialis peccati ad hoc sacramentum accedit, habitualiter quidem manducat spiritualiter, sed non actualiter. Et ideo habitualem effectum huius sacramenti percipit, non autem actualem".

[705]Cfr.*S.Th.,* III q.79 a.8 ad 2m: "Ad secundum dicendum quod Baptismus non ita ordinatur ad actualem effectum, idest ad fervorem caritatis, sicut hoc sacramentum. Nam Baptismus est spiritualis regeneratio, per quam acquiritur prima perfectio, quae est habitus vel forma, hoc autem sacramentum est spiritualis manducatio, quae habet actualem delectationem."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

l'anima non è più limitata) non impediscono l'effetto dell'Eucaristia. Chi li ha compiuti può ben accostarsi devotamente all'Eucaristia e riceverne pieno frutto.

In questo modo il s. Dottore ci presenta la manducazione perfetta dell'Eucaristia come avente due gradi: al primo grado vi è la comunione perfetta attuale per cui tutto l'effetto dell'Eucaristia è recepito dal manducante; al secondo grado vi è la comunione perfetta abituale per cui solo l'effetto abituale, e non l'effetto attuale, del Sacramento è ricevuto.

Ecco pertanto svelato il motivo per cui in moltissimi casi questo Sacramento che dovrebbe santificare altamente chi lo riceve non sortisce tutto l'effetto che dovrebbe: Cristo si dona pienamente a noi nell'Eucaristia attraendoci alla sua Vita divina perfetta ma noi, per la nostra poca fede e per la nostra tiepida carità, gli impediamo di agire con grande santità in noi e attraverso di noi negli altri.

h) Visione sintetica degli effetti dell'Eucaristia.

Concludendo questa trattazione sulla causalità dell'Eucaristia è utile dire che tutti gli effetti dell'Eucaristia su di noi possono essere sintetizzati nei tre fondamentali fissati nella formula di consacrazione del vino: conseguimento della eredità eterna, conseguimento della giustizia della grazia, perdono dei peccati; dice invero s. Tommaso:

> "Primo quidem, et principaliter, ad adipiscendam aeternam hereditatem, secundum illud Heb. X, habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem eius. Et ad hoc designandum dicitur, novi testamenti et aeterni. Secundo, ad iustitiam gratiae, quae est per fidem, secundum illud Rom. III, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius, ut sit ipse iustus, et iustificans eum qui ex fide est Iesu Christi. Et quantum ad hoc subditur, mysterium fidei.Tertio autem, ad removendum impedimenta utriusque praedictorum, scilicet peccata, secundum illud Heb. IX, sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis, idest a peccatis.Et quantum ad hoc subditur, qui pro vobis et pro multis aliis effundetur in remissionem peccatorum." [706]

[706] Cfr.*S.Th.,* III q. 78 a. 3.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Anzitutto attraverso il Mistero Eucaristico e in particolare attraverso il Sacrificio Eucaristico, Gesù opera nel senso di farci ottenere l'eredità eterna, che è il Fine Ultimo; quindi opera nel senso di farci ottenere la giustizia della grazia; e infine opera nel senso di rimuovere in noi ciò che impedisce i due primi doni che Dio ci vuol fare, vale a dire che opera nel senso di rimuovere i peccati. L'Eucaristia opera per farci raggiungere in pienezza questi fini, cioè per portarci alla più grande gloria nel Cielo, alla più grande pienezza di grazia in terra, dunque alla più grande perfezione nella carità, come visto, e alla più perfetta liberazione dai nostri peccati, ossia l'Eucaristia mira alla nostra più perfetta assimilazione a Cristo qui sulla terra e poi in Cielo.

i) I commenti di p. E. Sauras alle questioni 73 e 79 della Summa Theologiae sul tema della causalità universale dell'Eucaristia

Per confermare ulteriormente le nostre affermazioni relative alla dottrina tomista sulla causalità universale dell'Eucaristia e per evidenziare che ci troviamo nel solco del tomismo sicuro, ci pare interessante riportare quanto ha detto su questo stesso tema il famoso padre domenicano Emilio Sauras.

i,1) Commento di p. Sauras a S. Th. III q. 73[707].

P. Sauras, che è certamente un ottimo conoscitore di s. Tommaso, pone in evidenza come l'Eucaristia, oltre ad essere segno, è Causa del Corpo Mistico; l'Eucaristia invero non solo significa la nostra unione con Cristo ma la realizza, perciò possiamo dire, esplicitando la terminologia tomista, che Essa è Causa Efficiente della Chiesa[708].

In particolare questo autore fa notare[709] che l'Eucaristia va considerata in un duplice modo: come sacramento generale(è infatti il fine di tutti i sacramenti e il principio da cui dipende la loro efficacia) e come sacramento particolare. L'effetto della Eucaristia sarà, perciò, doppio, uno generale e uno o molti particolari. Effetto particolare è la grazia cibativa per cui, attraverso questo Sacramento SS.mo, Cristo sostiene, ripara, accresce e rallegra la vita

[707] Cfr.E. SAURAS, "Introducción a la cuestión 73", in AA.VV. *Suma Teológica de s. Tomás de Aquino*, vol.XIII, Madrid 1957, 451-465.
[708] Cfr.ibid. pp.454 ss.
[709] Cfr.ibid.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

spirituale nostra[710]; effetto universale è la grazia vivificante e santificante, per la quale ci viene donata la vita soprannaturale. Molte sono le specie morali di grazia divina, afferma p. Sauras, e l'elemento generico di essi è quello della deificazione attraverso la grazia: questo elemento generico è l'effetto proprio della Eucaristia SS.ma, infatti come ci insegna il Dottore Angelico:

> "nessuno riceve la grazia prima di avere ricevuto questo sacramento eucaristico se non perché lo ha ricevuto già in voto[711]";

Per l'efficacia della virtu` che si ha in questo sacramento il voto di riceverlo produce, in chi lo emette, la grazia con la quale spiritualmente viene vivificato[712].

Questo che si è detto porta a fissare i rapporti tra Eucaristia e gli altri sacramenti, in particolare Battesimo, in maniera più profonda, cioè affermando che l'Eucaristia si riceve in voto quando questi sacramenti ci vivificano soprannaturalmente e ci incorporano vitalmente a Cristo Signore; per ciò, in particolare, colui che viene battezzato riceve in voto l'Eucaristia e con essa la vita soprannaturale. S. Tommaso, secondo Sauras, afferma precisamente questo nella *Summa Theologiae* laddove dice che i fedeli che hanno ricevuto il Battesimo partecipano del Corpo e del Sangue di Cristo[713].Bisogna considerare a riguardo che l'Eucaristia è il fine di tutti i sacramenti[714] e che sta a ciascuno di essi come il fine sta ai mezzi che ad esso conducono. Inoltre il carattere che alcuni sacramenti conferiscono è una partecipazione al sacerdozio di Cristo perciò i sacramenti che conferiscono tale carattere sono inferiori in dignità al sacramento che congiunge l'uomo a tutto Cristo[715] e alla pienezza del suo sacerdozio.

La ricezione del Battesimo degnamente fatta implica intrinsecamente la ricezione dell'effetto dell' Eucaristia attraverso un voto implicito, obiettivo e reale; il che significa che chiunque riceve degnamente il s. Battesimo riceve con questo Sacramento l'effetto dell'Eucaristia. Questo voto obiettivo è diverso

---

710 Cfr. *S. Th.*, III,q.79 a.1.
711 Cfr. ibid. ad 1m.
712 Cfr.ibid.
713 Cfr.ibid.
714 Cfr. *S. Th.,*III q.37 a.3, q.65 a.3, q.79 a.1.
715 Cfr.*S. Th.,* III q.65 a. 3 ad 3 "Character sacramentalis, sicut supra dictum est, quaedam participatio est sacerdotii Christi. Unde sacramentum quod ipsum Christum coniungit homini, est dignius sacramento quod imprimit Christi characterem."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

dal voto personale richiesto per ricevere spiritualmente il Battesimo, infatti il primo è un voto intrinseco alla degna ricezione del Battesimo ed è indipendente dall'attuale intenzione del ricevente il Battesimo, invece il voto del Battesimo implica l'attuale intenzione della persona di ricevere questo Sacramento. Quello che abbiamo detto significa che i bambini molto piccoli che sono incapaci di realizzare qualsiasi atto personale di volontà devono ricevere direttamente il sacramento del Battesimo, non possono cioè riceverlo in voto perché sono incapaci di realizzare l'atto intenzionale richiesto per un tale voto; insieme con il Battesimo essi ricevono, proprio per il legame detto, ossia per voto reale (s. Tommaso parla di voto che la Chiesa emette in luogo del bambino), l'Eucaristia. Chiunque si salva riceve,per un qualche voto almeno implicito, in modo misterioso ma reale, l'Eucaristia, che è proprio il sacramento generale della grazia. L'Eucaristia è il primo sacramento nell'intenzione[716], perché è il fine di tutti i sacramenti ed è in tutti i sacramenti contenuto nell'intenzione e nel desiderio;[717] essa è il fine per cui si ricevono gli altri sacramenti, e il fine è appunto il primo nell'intenzione.

Sebbene il voto della Eucaristia porti con sé la perfezione di questo sacramento e sebbene chi possiede la grazia battesimale possiede pure la grazia eucaristica, in particolare la grazia dell'Eucaristia come sacramento generale, non la possiede in tutta la sua perfezione ma come inizio, vale a dire nel desiderio e nella intenzione; occorre perciò la recezione piena e perfetta della Eucaristia, la manducazione sacramentale, sempre che ciò sia possibile, per consumare e far giungere al suo pieno compimento la vita spirituale cristiana.

Secondo Sauras, inoltre, la incorporazione alla Chiesa società è effetto del Battesimo, l'incorporazione vitale a Cristo, invece:

-nel suo aspetto negativo (cioè nella separazione dagli ostacoli che la impediscono) è effetto del Battesimo che la produce come effetto concomitante e conseguente perché appunto il Battesimo produce direttamente la remissione dei peccati: del peccato originale e degli altri peccati;

-nel suo aspetto positivo sarà invece effetto della Eucaristia perché come detto la vivificazione, la deificazione è effetto diretto della Eucaristia; si tratta non di due realtà distinte (la grazia sanante e quella elevante), ma di una sola realtà con due formalità diverse [718].

Che l'Eucaristia abbia per effetto l'incorporazione vitale a Cristo s.

---

[716] Cfr.*S. Th.,* III q.73 a.5 ad 4m.

[717] Cfr.*S. Th.,* III q.73 a.3 in c.

[718] Cfr.E. SAURAS, "Introducción a la cuestión 73", in AA.VV. *Suma Teológica de s. Tomás de Aquino*, vol.XIII, Madrid 1957, p.461s.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Tommaso lo dice chiaramente[719] e afferma anche che questo sacramento, in quanto Sacrificio ha un effetto satisfattorio che vale per tutti coloro che ricevono questo sacramento (*in re* o spiritualmente)[720]. La distinzione fatta da p. Sauras circa l'effetto proprio dei due sacramenti indicati (Eucaristia e Battesimo), rispetto all'incorporazione vitale a Cristo, ci appare perciò non del tutto precisa; in particolare l'incorporazione vitale a Cristo riteniamo sia effetto anzitutto dell'Eucaristia anche per quanto attiene all'aspetto negativo (ossia relativo alla remissione dei peccati). L'Eucaristia, infatti, essendo l'attuazione del Sacrificio della Croce ha un sommo effetto satisfattorio.

i,2) Commento del p. Sauras a S. Th. III q. 79.

Proseguendo nel commento della *Summa Theologiae*[721] e trattando il tema degli effetti dell'Eucaristia (S. Th.III q.79) il p. Sauras, commentando l'art. 1 di tale questione pone in evidenza che la grazia è prodotta dall'Eucaristia:

a) anzitutto in quanto questa contiene Cristo il quale dà a ciascun uomo, nel sacramento, ciò che offrì a tutti gli uomini incarnandosi: la grazia santificante;

b) poi in quanto essa ripresenta la Passione di Cristo e realizza in ciascun uomo ciò che la Passione fece in tutta l'umanità cioè dare la grazia all'umanità;

c) in quanto Essa, a somiglianza del cibo, sostiene, accresce le forze soprannaturali, ripara quanto sia stato danneggiato in esse e dà all'anima un santo piacere;

d) attraverso le specie del sacramento; a somiglianza del pane e del vino che derivano dalla unificazione di molti elementi (chicchi di grano, acini d'uva) la grazia eucaristica è unificante in Cristo Signore e nel Corpo mistico.

Di particolare interesse è per noi l' approfondimento che p. Sauras svolge sull'Eucaristia come sacramento generale.[722] Il Verbo Incarnato, dice il p. Sauras, ha tutte le condizioni per essere Sacramento; in Lui, a somiglianza dei sette Sacramenti, abbiamo un elemento visibile che è la sua Umanità SS.ma e un elemento invisibile che è la sua Persona divina, da Cristo viene a noi la santificazione, dunque Egli, che è il supremo analogato cui assomigliano in

[719] Cfr.S. Th., III q.80 a.11 in c.

[720] Cf *S. Th.,*III q.79 a.7.

[721] Cfr.E. SAURAS o.p. "Introducción a la cuestión 79", in *Suma Teológica de s. Tomás de Aquino*, vol.XIII, Madrid 1957, p.668-689.

[722] Cfr. E. SAURAS *Introducción a la cuestion 79*, in "Suma[...].." pp 670 ss .

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

qualche modo tutti i sacramenti[723], è il Sacramento fontale da cui dipendono tutti i sacramenti. Cristo è Colui che santifica attraverso i vari sacramenti: in quanto Dio, è la Causa principale della attività di ognuno dei sette, in quanto uomo è Causa strumentale unita a Dio[724].

La potenza loro propria viene ai sacramenti da Cristo Signore attraverso i suoi misteri, specialmente dal Mistero Pasquale; nell'Eucaristia noi troviamo precisamente tutto Cristo Verbo Incarnato nella dispensazione del Mistero pasquale, troviamo pertanto il supremo analogato sacramentale, troviamo il Verbo Incarnato che, come detto, è Sacramento primario ed è dispensato a noi attraverso il SS.mo Sacramento. Occorre concludere perciò che ci troviamo di fronte ad un sacramento di carattere generale. A differenza degli altri sacramenti qui non abbiamo la presenza semplicemente della virtu` di Cristo ma Cristo tutto intero[725] che relaziona a sé le specie del pane e del vino, abbiamo Cristo nella sua realtà sacrificale: l'Eucaristia è lo stesso Sacrificio della Croce attualizzato, ripresentato[726]. Troviamo dunque indicazioni precise che portano a considerare l'Eucaristia come sacramento generale, dispensazione generale del Mistero Pasquale. Tutto questo s. Tommaso pare affermarlo chiaramente anzitutto quando dice che Cristo nell'Eucaristia è per la vita di ogni anima[727] ciò che Cristo stesso è per la vita del mondo, e poi ancora quando afferma che tutti gli effetti che produsse nel mondo la Passione di

---

[723] *S. Th*., III q.60 a.6 ad 3m"Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faustum, "Alia debent esse sacramenta rei praesentis, et alia rei futurae". Sacramenta autem veteris legis praenuntia erant Christi venturi. Et ideo non ita expresse significabant Christum sicut sacramenta novae legis, quae ab ipso Christo effluunt, et quandam similitudinem ipsius in se habent, ut dictum est.Utebantur tamen in veteri lege aliquibus verbis in his quae ad cultum Dei pertinent, tam sacerdotes, qui erant sacramentorum illorum ministri, secundumillud Num. VI, "Sic benedicetis filiis israel, et dicetis eis, benedicat tibi Dominus", etc.; quam etiam illi qui illis sacramentis utebantur, secundum illud Deut. XXVI, "Profiteor hodie coram Domino Deo tuo", etc..".

[724] Cfr.ibid. q. 62 a.5.

[725] Cfr.ibid. q.65 a.3 in c. e ad 1m.

[726] *Cfr.S. Th.,* q.73 a.4 ad 3m "Ad tertium dicendum quod hoc sacramentum dicitur sacrificium, inquantum repraesentat ipsam Passionem Christi. Dicitur autem hostia, inquantum continet ipsum Christum, qui est hostia suavitatis, ut dicitur Ephes. v."

S. Th., III q.22 a.3 ad 2m "Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio. unde Augustinus dicit, in x de Civ. Dei, "Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio, cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium"."

[727] Cfr. *S. Th*., III q.79 a.1 in c.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

Cristo, li produce ora l'Eucaristia in ciascun uomo.[728] Noi abbiamo trovato questa dottrina espressa in modo molto chiaro nel testo da noi sopra riportato del *Commento al Vangelo di s. Giovanni* c. 6 lec.6 laddove s. Tommaso afferma chiaramente che l'Eucaristia comunica, in certo modo, tutti gli effetti del Mistero Pasquale[729].

Cristo è sostanzialmente nell'Eucaristia e vi è tutto intero, con tutta la Onnipotenza divina e con tutta la sua potenza e forza santificante umana; perciò è chiaro che questo Sacramento è molto di più che gli altri sacramenti[730]. All'Eucaristia si possono attribuire gli effetti di tutti gli altri sacramenti perché è la perfezione di tutti e contiene come in sintesi e in somma tutto ciò che è distribuito negli altri[731].

Sauras riconosce una vera e propria azione dell'Eucaristia sugli altri Sacramenti, la quale si esercita:

a) nella linea del fine[732]: l'Eucaristia è il Fine, la Causa finale di tutti gli altri sacramenti;

b) nella linea della causa efficiente, come indica l'affermazione di s. Tommaso per cui l'Eucaristia è la dispensazione del Mistero Pasquale a ciascuna persona umana.

L'Eucaristia è sacramento generale che contiene la fonte e il culmine di tutti gli altri, realizza ciò che è di tutti gli altri, attua in tutti gli altri sacramenti[733] essa è dunque il primo e principale sacramento, che potremmo paragonare alla vite di cui gli altri sacramenti sono i tralci. L'effetto dell'Eucaristia, in questa linea, intendiamo che è generale e che si attua appunto nei vari sacramenti ma va anche oltre perché si estende alla Chiesa e opera per la salvezza di tutto il mondo; a questo proposito dobbiamo precisare che l' effetto di questo Sacramento è in certo modo distinto secondo che si esamini l'Eucaristia come Sacramento e come Sacrificio[734].

---

728 Cfr. *S. Th.,* III q.79 a.1.

729 Cfr. *In Io.,* c.6 l.6-7.

730 Cfr. *S.Th.,*III q.65 a.3.

731 Cfr. *Super Sent.,*IV d.8 q.1 a.2 q.2 ad 4.

732 Cfr. *S.Th.,* III q.37 a.3, a.65 a.3, q.79 a. 1 ad 1.

733Cfr.*Super Sent.,*IV d.8 q.1 a.2 "Dicendum, secundum Dionysium, quod omnium sacramentorum effectus huic sacramento possunt ascribi, inquantum perfectio est omnis sacramenti, habens quasi in capitulo et summa omnia quae alia sacramenta continent singillatim".

734*S. Th.,* III q.79 a.1 c. "Respondeo dicendum quod effectus huius sacramenti debet considerari, primo quidem et principaliter, ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus. Qui sicut, in mundum visibiliter veniens, contulit mundo vitam gratiae,

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

La grazia che il Verbo dona al mondo incarnandosi ci è comunicata in particolare attraverso l'Eucaristia sacramento, grazia che si riferisce a Cristo stesso, grazia che inserisce vitalmente in Cristo e che rende il nostro essere abitazione della SS.ma Trinità; come Sacrificio l'Eucaristia applica lo stesso Sacrificio di Cristo Crocifisso agli uomini e in particolare applica la soddisfazione che Cristo ha offerto al Padre per i nostri peccati, esso è infatti, in particolare, Sacrificio latreutico e propiziatorio, come tale ha un effetto direttamente remissivo dei peccati e sanante. Perciò p. Sauras può concludere che la grazia considerata nella sua formalità vivificante è effetto diretto della Eucaristia come sacramento ed è effetto indiretto della Eucaristia come Sacrificio; invece la grazia considerata nella sua formalità sanante è effetto diretto della Eucaristia come Sacrificio ed è effetto indiretto della Eucaristia sacramento[735].

Si noti bene però che dire che l'Eucaristia contiene in sé tutto insieme ciò che gli altri sacramenti hanno separatamente non vuol dire cancellare gli altri sacramenti per lasciare solo il SS.mo [736], ciò sarebbe misconoscere e distorcere completamente la teologia tomista e la dottrina magisteriale nonché lo stesso Vangelo, la Causa generale che è l'Eucaristia va infatti applicata in modo particolare a ogni persona in modo specifico attraverso queste cause particolari che sono gli altri Sacramenti e anche attraverso la causa particolare che è la comunione eucaristica sacramentale.

E)Sintesi conclusiva sulla causalità dell'Eucaristia, in relazione

secundum illud Ioan. 1, gratia et veritas per Jesum Christum facta est; ita, in hominem sacramentaliter veniens, vitam gratiae operatur, secundum illud Ioan. VI, qui manducat me, vivit propter me. Unde et Cyrillus dicit, vivificativum Dei Verbum, uniens seipsum propriae carni, fecit ipsam vivificativam. decebat ergo eum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram eius carnem et pretiosum sanguinem, quae accipimus in benedictione vivificativa in pane et vino. Secundo consideratur ex eo quod per hoc sacramentum repraesentatur, quod es passio Christi, sicut supra dictum est.et ideo effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine."

[735] E. SAURAS, *Introducción a la cuestion 79,* in "Suma ..", pp.674-678.

[736] *Super Sent.,*IV d.2 q.1 a.2 ad 1m . d 8 q 1 a 2 q.3 ad 4m " Dicendum hoc sacramentum habet omnem suavitatem, inquantum continet fontem omnis gratiae, quamvis non ordinetur ejus usus ad omnes effectus sacramentalis gratiae. Vel dicendum, quod etiam quantum ad effectum habet omnem suavitatis effectum in reficiendo, quia hoc solum sacramentum per modum refectionis operatur. Vel dicendum, secundum Dionysium, quod omnium sacramentorum effectus huic sacramento possunt ascribi, inquantum perfectio est omnis sacramenti, habens quasi in capitulo et summa omnia quae alia sacramenta continent singillatim."

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

alla nostra vita morale soprannaturale, nella Summa Theologiae.

Volendo sintetizzare schematicamente la dottrina che emerge dalla *Summa Theologiae* di s. Tommaso d'Aquino riguardo al SS.mo Sacramento come Causa della vita di grazia, possiamo dire che:

1) la s. Messa è Causa universale della grazia che ha per effetto la salvezza del mondo e che induce l'effetto della Passione in noi, cioè nella Chiesa; più precisamente: gli effetti che l'Eucaristia possono essere sintetizzati nei tre che sono indicati nella consacrazione del vino: conseguimento della eredità eterna, conseguimento della giustizia della grazia, perdono dei peccati[737];

2) l'Eucaristia è Causa dei Sacramenti in quanto appunto è Causa universale della grazia che essi comunicano, da essa si diffonde anche la remissione dei peccati e la cancellazione delle pene connesse con i peccati;

3) il SS.mo Sacramento è Causa particolare di grazia che perfeziona in noi la grazia già presente e operante;

4) è necessario ricevere l'Eucaristia spiritualmente per salvarsi;

5) l'Eucaristia è Sacrificio in Sacramento che rappresenta sacramentalmente la Passione e che si distingue da essa pur formando con essa un solo Sacrificio, in quanto unica è la Vittima;

6) nell'Eucaristia il Cristo Sacerdote glorioso, assiso alla destra del Padre, attraverso il Mistero dell'istituzione di questo Sacramento si rende presente e operante per indurre in noi i frutti della Pasqua e gli effetti dei misteri della sua vita terrena

7) al moltiplicarsi delle s. Messe si moltiplica l'effetto di Sacrificio e di Sacramento: ogni s. Messa è, in certo modo, un distinto Sacrificio, in senso lato, una distinta azione teandrica di Cristo, un distinto miracolo; ogni s. Messa, d'altra parte, è, in senso stretto un unico Sacrificio con la Passione, l'Eucaristia, in questa linea, è la consumazione dell'unico Sacrificio di Cristo, nella quale si applica a noi il frutto della Passione del Signore.

[737] Cfr.*S.Th.,* III q. 78 a. 3.

© Testo di Don Tullio Rotondo; è vietata la riproduzione anche parziale con qualsiasi mezzo senza autorizzazione don.tullio.rotondo@gmail.com

II PARTE

IL MISTERO DI DIO E DI CRISTO UOMO IN QUANTO CAUSA DELLA NOSTRA VITA SPIRITUALE ATTRAVERSO l' EUCARISTIA NELLA DOTTRINA DI S. TOMMASO D'AQUINO.

Introduzione

Sintesi sui risultati raggiunti nella I parte e indicazioni introduttive alla II e III parte.

1) Visione sintetica dei risultati teologici raggiunti da noi nella prima parte del nostro lavoro.

Il lavoro da noi svolto finora ci fa dire con sicurezza che, come afferma s. Tommaso, l'Eucaristia è azione di Cristo stesso:

> "…forma huius Sacramenti profertur ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione huius Sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi ."[738]

L'Eucaristia è azione di Cristo, cioè azione teandrica, come visto, azione che mette a disposizione del mondo intero la sua santità, sicché Cristo stesso viva in noi e ci faccia sommamente partecipare alla sua perfezione, sommamente santificandoci.

Nell'Eucaristia Cristo viene offerto da Lui stesso attraverso il suo ministro[739], cioè, come spiegammo, nell'Eucaristia Cristo opera per applicare a noi il Sacrificio da Lui offerto sulla Croce; il Sacrificio Eucaristico consuma il Sacrificio offerto da Cristo sulla Croce. Ogni Eucaristia è un distinto atto di offerta di Cristo in cui Egli, Sacerdote glorioso, opera per applicare al mondo intero gli effetti della sua Pasqua. Cristo Signore glorioso, Sommo ed Eterno Sacerdote, ci fa partecipare al suo Sacrificio e alla vita di grazia attraverso l'Eucaristia; per essa la causalità santificante di Cristo si attua su di noi che Egli rende, proprio nella s. Messa, membra del suo Corpo Mistico e su cui Egli esercita la sua funzione di Capo della Chiesa (e di ogni anima in essa) diffondendo, come dice l'Angelico Dottore, la conoscenza e la carità soprannaturali ("sensum et motum")[740].

---

[738] Cfr.*S.Th.,* III q. 78 a. 1 in c.

[739] Cfr.*Super Sent.,* IV d.8 q.2 a.1 qc.4 ad 4m "Ad quartum dicendum, quod hoc sacramentum directe repraesentativum est dominicae Passionis, qua Christus ut sacerdos et hostia Deo se obtulit in ara crucis. Hostia autem quam sacerdos offert, est una cum illa quam Christus obtulit secundum rem, quia Christum realiter continet; minister autem offerens non est idem realiter; unde oportet quod sit idem repraesentatione; et ideo sacerdos consecrans prout gerit personam Christi, profert verba consecrationis recitative ex persona Christi, ne hostia alia videatur. Et quia per ea quae gerit respectu exterioris materiae, Christi personam repraesentat; ideo verba illa simul et recitatione et significatione tenentur respectu praesentis materiae, quae est figura illius quam Christus praesentem habuit; et propter hoc dicitur convenientius: hoc est corpus meum, quam: hoc est corpus Christi. Vel etiam propter hoc quod sacerdos non habet actum exteriorem, qui sit sacramentaliter causa consecrationis; sed in solis verbis prolatis consistit virtus consecrationis; et ideo ex persona illius proferuntur cujus virtute fit transubstantiatio."

[740]Cfr.*Super Sent.,* III d. 13 q. 2 a. 1 in c. " Prima est quod excellit ea dignitate in tribus, scilicet in altitudine situs, in nobilitate propriae virtutis (quia scilicet nobiliores vires, scilicet imaginatio et memoria, et hujusmodi, habent locum in capite): et etiam in perfectione, quia in capite congregantur omnes sensus, cum in aliis membris sit solus tactus. Secunda est quod a capite sunt omnes vires animales in aliis membris; et sic dicitur esse principium aliorum membrorum, dans aliis sensum et motum. Tertia est quod dirigit omnia membra in suis actibus, propter imaginationem et sensus, qui in eo abundant formaliter."

Cfr.*Super Sent.,* IV d. 5 q. 1 a. 3 qc. 2 in c. "Ad secundam quaestionem dicendum, quod potestatem excellentiae Deus homini puro conferre potuit, sed tamen non fuit decens, ne spes in homine poneretur, et ut Ecclesiae unum caput esse ostenderet, a quo omnia membra spiritualem sensum et motum reciperent."

L'Eucaristia è, in questa linea, la santificazione per eccellenza e la perfezione per eccellenza che congiunge noi all'Ultimo Fine perfezionante, cioè a Cristo:

> "Ultimum autem cujuslibet rei extra seipsam, est principium a quo res habet esse: quia per conjunctionem ad ipsum res complentur et firmantur, et propter distantiam ab ipso deficiunt, sicut corruptibilia propter longe distare a primo, ut dicitur in 2 de Generat.; et ideo primum agens habet etiam rationem ultimi finis perficientis. Fons autem Christianae vitae est Christus; et ideo hoc modo Eucharistia perficit, Christo conjungens; et ideo hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum, ut Dionysius dicit; unde et omnes qui sacramenta alia accipiunt, hoc sacramento in fine confirmantur, ut ipse dicit". [741]

L'Eucaristia è la perfezione delle perfezioni, essa attua la carità fervente che distrugge in noi i peccati veniali[742]; più profondamente l'Eucaristia ci dona tutto Cristo ossia tutta la sua perfezione, cui ci attira a partecipare sommamente, rendendoci perfetti[743]. L'Eucaristia ci converte in Cristo, cioè opera perché possiamo essere sempre meglio assimilati a Lui per partecipazione soprannaturale nella perfezione del santo agire cristiano, perciò essa ci libera dai peccati e accresce in noi le sante virtù[744]. La s. Messa ci dona, per sé stessa, la carità attuale e fervente[745] e la perfezione della beatitudine del Cielo[746].

Tutto questo significa, come possiamo già capire e come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, che tutta la nostra vita spirituale è perfettamente e sommamente attuata dall'Eucaristia per partecipazione alla perfezione di Cristo e quindi della Trinità: l'Eucaristia comunica a noi Cristo Dio uomo cioè ci dona la vita di grazia e la sua perfezione[747] per partecipazione alla Vita divina di Cristo (e quindi per partecipazione alla Trinità) e per partecipazione alla sua vita umana soprannaturale.

B)Approfondimento sull'Eucaristia come Causa di tutta la nostra vita soprannaturale.

Si consideri a questo riguardo che s. Tommaso afferma con chiarezza che l'Eucaristia ci dona la vita eterna, questo non significa solo che questo Sacramento ci apre le porte del Cielo e della vita beata del Paradiso, ma significa che già ora esso ci dona la vita eterna e questa vita è appunto la nostra vita di grazia, è la vita morale soprannaturale; più precisamente l'Eucaristia ci dona tutta la vita eterna, tutta la vita morale soprannaturale!

Ricordiamo, a questo proposito le parole del s. Dottore

Dixit ergo Iesus amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius

---

[741] Cfr.*In Matt.* c.26 lec.3.

[742]Cfr.*S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia, etsi non contrarientur caritati quantum ad habitum, contrariantur tamen ei quantum ad fervorem actus, qui excitatur per hoc sacramentum. Ratione cuius peccata venialia tolluntur".

[743] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 1 ad 1m: "Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[744]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 "Cibus autem corporalis primo in cibatum convertitur, et ex tali conversione, deperdita restaurat, et quantitatem auget; sed spiritualis cibus non convertitur in manducantem, sed eum ad se convertit.Unde proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[745] Cfr. *S. Th.* III q. 79 a. 1.

[746] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, il paragrafo intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th . III q. 79 a. 2."

[747] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 1 ad 1m.

> sanguinem non habebitis vitam in vobis, quasi dicat: Vos reputatis impossibile et incongruum quod carnem meam manducetis; sed non solum non est impossibile, sed etiam est valde necessarium, in tantum quod nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis, idest non poteritis habere, in vobis vitam, scilicet spiritualem. Nam sicut cibus corporalis ita est necessarius ad vitam corporalem, quod sine eo esse non possit (Th. 1, v.11: Dederunt pretiosa quaeque pro cibo: et in Ps. CIII,5: Panis cor hominis confirmet): ita cibus spiritualis necessarius est ad vitam spiritualem, adeo quod sine eo esse non possit; Deut. VIII, 3: Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod egreditur de ore Dei. [748]

E ancora :

> Utilitas autem huius sacramenti magna est et universalis . Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est. Nam ut ex supradictis apparet, cum hoc sacramento sit dominicae Passionis, continet Christum passum: unde quidquid est effectus Dominicae Passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil aliud est hoc sacramentum quam applicatio Dominicae Passionis ad nos. Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti.[749]

Come si vede s. Tommaso afferma con chiarezza che la vita spirituale, cioè la vita di grazia è realizzata dall'Eucaristia, essa infatti applica a noi, come detto, tutto il Mistero di Cristo e quindi ci salva e ci santifica nella maniera più alta. È evidente che l'Eucaristia non ci dà solo una parte della vita di grazia ma ci dona tutta la vita di grazia per somma partecipazione alla vita di Cristo. Certamente s. Tommaso non ha detto direttamente che l'Eucaristia è Causa della fede o che l'Eucaristia è Causa della speranza o che è Causa dei doni dello Spirito Santo…ma ha detto che essa causa la grazia, causa le virtù (evidentemente infuse), causa la vita spirituale e ha aggiunto che converte soprannaturalmente l'uomo in Cristo, facendolo, conseguentemente, partecipare alle perfezioni di Cristo stesso, e ha detto, ulteriormente, che la s. Messa è atto di Cristo, dunque atto teandrico che è per sé Causa della salvezza del mondo[750] e quindi di ogni nostra perfezione soprannaturale, perciò ci pare evidente che l'Eucaristia causa in noi la perfezione della nostra vita spirituale[751] e causa tale vita, lo sottolineamo, con tutti gli aspetti di tale vita: virtù infuse, doni dello Spirito Santo etc.. Si consideri a questo riguardo che la vita spirituale è tale che con la grazia e la carità vengono in noi tutte le altre virtù infuse[752] e tutti i doni dello Spirito Santo[753], cioè tutte le nostre disposizioni all'agire soprannaturale; l'Eucaristia donandoci la grazia e la carità porta in noi

[748] Cfr.*In Io.*c. 6 l.7.

[749] Cfr.*In Io.* c.6, l.6.

[750]Cfr.*In Matt.,* c.26 lec.4 "In quo datur nobis exemplum quod si Christus gratias egit, qui erat Patri aequalis, quod nos gratias agere debemus. Item gratias agit de effectu, quia effectus est salus totius mundi. Et hoc non poterat facere nisi ex divinitate; Io. VI, 64: Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quicquam."

[751] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 1 ad 1m.

[752]Cfr.*S.Th.,* I-II q.65 a. 3 " Respondeo dicendum quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cuius ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae, quam in operibus naturae. Sic autem videmus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda, sicut in animalibus inveniuntur organa quibus perfici possunt opera ad quae peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam; sed etiam propter caritatem. Et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas."

[753]Cfr.*S.Th.,*Iª-IIae q. 68 a. 5 in c. "Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritas de facili ex praemissis potest haberi. Dictum est enim supra quod sicut vires appetitivae disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animae disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per caritatem, secundum illud Rom. V, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest."

tutte le disposizioni all'agire soprannaturale e con esse tutta la vita spirituale. Facciamo rilevare inoltre che i doni dello Spirito Santo e le virtù infuse ci sono stati donati da Cristo[754] che è la Fonte della vita (spirituale) cristiana[755], cioè di tutta la vita spirituale cristiana, e appunto l'Eucaristia ci dona lo stesso Cristo, applica a noi la potenza salvifica e santificante di tutti i Misteri della sua vita[756] e ci fa ricevere in pienezza i suoi doni perciò ci dona tutta la vita spirituale: l'Eucaristia ci dona tutta la vita spirituale e ci perfeziona in essa[757] unendoci a Cristo[758]. La s. Messa, ulteriormente, unendoci a Cristo ci unisce a Lui che, con tutta la sua vita, è l'unica Via verso la beatitudine[759]; la nostra vita morale cristiana è via verso la beatitudine[760], cioè tutta la nostra vita spirituale è via nella Via alla beatitudine, ossia è vita nella Vita di Cristo, partecipazione alla sua Vita. L'Eucaristia appunto immerge la nostra vita nella vita di Cristo; tutta la nostra vita viene a partecipare della vita Gesù, appunto attraverso la s. Messa che contiene il bene spirituale comune della Chiesa[761]. Se, dunque, tutta la vita cristiana ha per causa l'Eucaristia, è evidente che tutte le realtà che s. Tommaso indica come inerenti a questa stessa vita hanno per Causa l'Eucaristia, tutte le realtà di cui egli parla riguardo alla vita morale soprannaturale trovano la loro causa nell'Eucaristia. Nella *Summa Theologiae (* testo che abbiamo seguito in modo particolare nella II e III parte del nostro lavoro), in particolare, queste realtà inerenti la vita spirituale sono trattate in modo specifico nella I-IIae e nella II-IIae; queste due parti del capolavoro tommasiano formano nell'insieme praticamente tutta la trattazione della teologia morale cristiana; proprio in quanto trattano della vita soprannaturale queste due parti analizzano realtà che sono causate dall'Eucaristia, sicché possiamo dire che queste due parti della *Summa* sono la trattazione di ciò che è effetto in noi dell'Eucaristia. Sebbene s. Tommaso parli dell'Eucaristia nella III parte della *Summa Theologiae* tuttavia essa, come è evidente, è la Causa di quanto detto della I-IIae e della II-IIae. L'Eucaristia, come già più volte da noi ripetuto, mette a disposizione la perfezione somma di tali realtà, noi riceviamo tale perfezione più o meno abbondantemente nella misura della nostra disposizione ad accogliere queste stesse realtà.

2) Indicazioni di particolare interesse per il prosieguo del nostro lavoro

a) La causalità di partecipazione nel pensiero tomista con riferimento particolare alle nostre partecipazioni soprannaturali a Dio e a Cristo attraverso l'Eucaristia.

Abbiamo detto che la causalità di Dio e di Cristo si attua in noi come partecipazione; partecipare significa, secondo s. Tommaso, come già dicemmo, essere parzialmente, avere parzialmente:

---

754 *Super Sent.,* III proemium "Et sic patet materia tertii libri: in cujus prima parte agitur de incarnatione, in secunda de virtutibus et donis nobis per Christum collatis."

755 *Super Sent.,* IV q.8 d.1 a.1 q.1 ad 1m. (vedi nota seguente)

756 *S. Th.* III q. 40 a.3 "Secundo quia, sicut mortem corporalem assumpsit ut nobis vitam largiretur spiritualem, ita corporalem paupertatem sustinuit ut nobis spirituales divitias largiretur, secundum illud II Cor. VIII, scitis gratiam domini nostri Iesu Christi, quoniam propter nos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus." Si veda in questo nostro libro quanto abbiamo affermato al capitolo IV, D,f, 3 , cioè nel paragrafo intitolato "Precisazioni riguardo alla relazione dell' Eucaristia con i vari misteri della vita di Cristo."

757 *S. Th. III* q. 79 a. 1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur. …Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

758 *Super Sent.,* IV q.8 d.1 a.1 q.1 ad 1m "Fons autem christianae vitae est Christus; et ideo hoc modo eucharistia perficit, Christo conjungens; et ideo hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum, ut Dionysius dicit; unde et omnes qui sacramenta alia accipiunt, hoc sacramento in fine confirmantur, ut ipse dicit."

759 *S. Th.* II-II q.2 a.7 in c."Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et Passionis Christi, dicitur enim Act. IV, non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri."

760 *S. Th.* II-II q. 25 a. 2 "..caritas est ipsa communicatio spiritualis vitae, per quam ad beatitudinem pervenitur."

761 *S. Th. III* q. 65 a.3 ad.1m "Ad primum ergo dicendum quod matrimonium ordinatur ad bonum commune corporaliter. Sed bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso eucharistiae sacramento."

"Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur." [762]

Alla causalità del Creatore sulla creatura corrisponde una partecipazione della creatura alla perfezione del Creatore, la creatura ha parzialmente quella perfezione che Dio ha in pienezza. A questo proposito abbiamo visto che s. Tommaso afferma:

"..effectus dicitur partecipare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae"[763]

L'effetto si dice che partecipa della causa allorché non raggiunge la forza della causa, le creature certamente hanno da Dio una certa perfezione ma non giungeranno mai ad avere la perfezione che Dio ha, perciò esse partecipano della divina Perfezione. Tale partecipazione delle creature a Dio ha vari gradi, il culmine di essa si ha per la grazia santificante e per la gloria: nel suo famoso testo *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino,* p. Cornelio Fabro, come visto, parla a questo riguardo di partecipazione soprannaturale della creatura intelligente a Dio[764].

Su questo punto bisogna notare che: ogni creatura, in quanto è, partecipa dell'Essere divino, ma la creatura razionale può partecipare di tale essere in modo particolare vale a dire per inabitazione della Trinità nell' anima[765]; tale inabitazione si realizza per la grazia, che è partecipazione soprannaturale alla Natura divina[766] e attua la partecipazione nostra alle divine Persone[767].

Il culmine di questa partecipazione, per grazia, alla Vita divina si ha nella Umanità di Cristo che ha una perfezione altissima ma creata e dunque partecipata da Dio e pertanto infinitamente inferiore alla perfezione che è propria della Natura divina; Dio ha causato in tale Umanità la somma perfezione creata. In Cristo uomo abbiamo la somma perfezione dell'inabitazione trinitaria[768] e il sommo attuarsi delle divine Missioni[769]. Attraverso Cristo e per partecipazione a Lui la Perfezione divina è partecipata a Maria SS.ma[770], a livello ancora inferiore essa è partecipata ai santi angeli e quindi a livello ancora inferiore ai santi e a tutti coloro che sono nella grazia di Dio.

Non soltanto la Perfezione divina ma anche la perfezione soprannaturale di Cristo uomo ci è partecipata; l'Umanità di Cristo, infatti, come afferma Fabro, è una "nuova fonte di partecipazioni soprannaturali"[771]: è causa, seconda e strumentale, di grazia per noi[772].

---

[762] *In I Met.,* l. 10 n.154Cfr. anche *In Boe. hebd.,* l.2; *In Ar. Coe.,* l.2 l.18 : *In Col*., c.1 l.4.

[763]Cfr.*In Boe. hebd.,* lect.II.

[764]Cfr.C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino,* ed. EDIVI, Segni (Roma), 2005, 287ss.

[765]Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a.5 in c. " Respondeo dicendum quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud ioan. xiv, ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.

[766]*Cfr.S.Th.,* I-II q. 110 a. 3 "lumen gratiae …est participatio divinae naturae"; ibid. III q. 62 a. 1 "Gratia est ..partecipata similitudo divinae naturae".

[767]Cfr.*S.Th.,* I q. 37 a. 1 "Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura; ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam."

[768] Cfr.*C. Gent.,*l. 4 c. 34.

[769] Cfr.*S.Th.,* III q. 43 a. 6 ad 3m.

[770]Cfr.*S.Th.,* III q. 27 a. 5 in c. "Beata autem virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo plenitudinem gratiae obtinere. "

[771] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino,* ed. EDIVI, Segni (Roma), 2005, 295.

[772]*Cfr.S.Th.,* III[a] q. 8 a. 1 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative, sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, inquantum scilicet eius humanitas fuit instrumentum divinitatis eius. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote

L'Umanità di Cristo è, evidentemente, causa assolutamente inarrivabile in quanto a perfezione e perciò Causa partecipabile da noi:

> "Solus autem Christus Spiritum Sanctum habuit ad plenitudinem …Alii autem sancti de eius plenitudine receperunt, e participes facti sunt, non quidem substantiae sed distributionum eius "[773]

L'Umanità di Cristo, piena di Spirito Santo, cioè di grazia, è causa seconda di grazia cui i santi partecipano.

Il Fine di questa causalità di Cristo su di noi è Cristo stesso e la nostra partecipazione perfetta a Lui, la nostra assimilazione perfetta a Cristo-Dio, attraverso la sua Umanità, nella beatitudine e nella gloria del Cielo; dice s. Tommaso a riguardo:

> "Ultima et completissima participatio suae (= Dei) bonitatis consistit in visione essentiae ipsius"[774].

Cristo Signore, Dio-uomo, guida e attua soprannaturalmente già oggi le nostre anime, attraverso il Mistero dell'Eucaristia, facendole partecipare a sé stesso, alle sue perfezioni e attraendole ad una partecipazione sempre più elevata a tali perfezioni, ad una conversione sempre più perfetta a Lui[775] per condurci alla più piena e perfetta partecipazione alla sua beatitudine, in Cielo, nella visione di Dio per essenza.

Di grande importanza per noi, ora, è dire che la causa, anche quella che si partecipa, fa l'effetto simile a sé stessa, come afferma s. Tommaso,[776] perciò studiare la causa di una realtà aiuta a conoscere meglio la realtà stessa, infatti la conoscenza dell'effetto si ha perfettamente attraverso la conoscenza della sua causa: Dio, conoscendo sé stesso quale Causa di tutto, in sé conosce perfettamente tutto[777] e noi, conoscendo più profondamente Dio che è Causa prima della nostra vita spirituale e l'Umanità di Cristo che ne è Causa seconda, possiamo conoscere più profondamente e in maniera più certa tale vita in quanto Dio stesso ce la dona in Cristo attraverso l'Eucaristia; difatti la certezza della scienza attraverso l'intelletto si acquista dalle cause [778] e tanto più sapiente è colui

---

gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quandam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod est homo, dare Spiritum sanctum per auctoritatem. Instrumentaliter autem, sive ministerialiter, etiam alii sancti dicuntur dare Spiritum Sanctum, secundum illud Galat. III, qui tribuit vobis Spiritum sanctum, et cetera."

Cfr.*In Io.,* c. III l.6 "secundum quod potest haberi, quia quicquid ad rationem gratiae poterat pertinere, totum Christus accepit" .

[773] *In Hebr.,* c.6 l.1.

[774]Cfr.*Super Sent.,*III d. 19 a. 5 sol. I.

[775]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 "Cibus autem corporalis primo in cibatum convertitur, et ex tali conversione, deperdita restaurat, et quantitatem auget; sed spiritualis cibus non convertitur in manducantem, sed eum ad se convertit.Unde proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[776]Cfr.*S.Th.,*I q.42 a.1 ad 3m "Ad tertium dicendum quod aequalitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis, scilicet per nomina et per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua aequalitas dicitur in divinis personis et similitudo, Filius enim est aequalis et similis Patri, et e converso. Et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patri quam Filii, unde, sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum aequalem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum aequalem Filio . Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit, IX cap. de Div. Nom., non recipitur conversio aequalitatis et similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, inquantum habent formam causarum, sed non e converso, quia forma principaliter est in causa, et secundario in causato. Sed verba significant aequalitatem cum motu. Et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere. Quia igitur Filius accipit a Patre unde est aequalis ei, et non e converso, propter hoc dicimus quod Filius coaequatur Patri, et non e converso."

[777]Cfr.*C Gent.,* l.1 c.49 n.2 "Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae: unde et scire dicimur unumquodque cum causam cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat."

[778]Cfr.*In Met.,* Prologo "Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix".

che tanto più accede alla conoscenza delle cause[779]; questo significa che per comprendere meglio l'Eucaristia come Causa della nostra vita morale cristiana nel suo concreto operare in noi e la nostra vita spirituale come effetto dell'Eucaristia, dobbiamo anzitutto studiare la vita della Trinità e la vita di Cristo uomo e poi dobbiamo vedere la nostra vita spirituale sotto l'influsso causale dell'Eucaristia.

3) Precisazioni sul lavoro da svolgere nel prosieguo della tesi.

Il lavoro che ci attende nelle prossime pagine sarà, dunque:

1. anzitutto esaminare il Mistero di Dio, Trino e uno, nei suoi vari attributi particolarmente collegati alla nostra vita spirituale;
2. poi esaminare il Mistero di Cristo in quanto uomo, causa seconda nonché causa prima meritoria e satisfattoria della nostra vita morale soprannaturale;
3. infine esaminare più direttamente la causalità della Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia nel suo concreto attuarsi nella nostra vita morale.

Nella seconda parte del nostro studio, approfondiremo, perciò, il Mistero di Dio (nel duplice aspetto unitario e trinitario) e di Cristo mettendone in risalto tutta la sua ricca dimensione causale sulla nostra vita cristiana che si attua in noi attraverso l'Eucaristia. Successivamente, nella terza parte, esamineremo la nostra vita soprannaturale, nel suo concreto attuarsi, in quanto causata dalla Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia.

4) Struttura della trattazione di questa parte.

La nostra trattazione sarà volutamente sintetica, soprattutto riguardo ad alcuni argomenti che affronteremo, essa ci darà le indicazioni generali di ciò che s. Tommaso afferma su Dio e su Cristo uomo e che ha una speciale relazione causale, che brevissimamente delineeremo, con la nostra vita morale soprannaturale. Certamente il nostro scopo non è quello di una approfondita trattazione del Mistero di Cristo e di Dio in sé stessi, cosa che è propria di un trattato di cristologia o di un trattato "De Deo uno et trino", ma piuttosto quello di offrire delle indicazioni sufficientemente precise che ci permettano di poter conoscere la Trinità e Cristo in relazione alla nostra partecipazione alla loro vita, attraverso l'Eucaristia, partecipazione che svilupperemo nella III parte con profondità e ampiezza.

[779] *In Met.,* c.1 lec.1 "Scientia illa quae denominatur sapientia, videtur esse circa primas causas, et circa prima principia.quod quidem patet ex praehabitis. Unusquisque enim tanto sapientior est,quanto magis accedit ad causae cognitionem:quod ex praehabitis patet".

Cap. I

Il Mistero di Dio in quanto Causa della nostra vita di grazia attraverso l' Eucaristia nella dottrina di s. Tommaso d'Aquino.

Introduzione

Seguendo l'ordine che s. Tommaso tiene per trattare del Mistero divino esamineremo prima gli attributi di Dio[780] in quanto uno e poi tratteremo più particolarmente delle divine Persone. Esamineremo anzitutto Dio in quanto Uno vedendoLo come Causa Agente, Esemplare e Finale della nostra vita spirituale, quindi studiando la Vita beata di Dio e la contemplazione che Egli ha di sé stesso, l'Essenza, Essere e Perfezione divini, la divina Intelligenza, la divina Verità, la Volontà e il Libero Arbitrio divini, la Potenza e Impassibilità divine come Causa della nostra vita spirituale, le Virtù divine e infine la divina Provvidenza e la Legge Eterna e le varie sue partecipazioni alla creatura intelligente. Successivamente studieremo, in relazione al nostro tema, il Mistero della Trinità; tratteremo in particolare: dell' unità di natura e distinzione delle Persone nella Trinità, delle proprietà delle divine Persone, delle processioni divine, degli atti nozionali, della circuminsessione delle divine Persone, della causalità delle divine Persone sul creato e in particolare sulla nostra vita spirituale, delle missioni delle divine Persone in noi e dell'inabitazione della Trinità nelle anime dei giusti.

A) Dio Causa Agente, Esemplare e Finale di tutto il creato, e quindi Causa della nostra vita spirituale attraverso l'Eucaristia.

1) Dio Causa Prima Agente ed Esemplare di ogni essere.

Dio è Prima Causa Agente[781] di tutto: tutte le realtà che sono, partecipano il loro essere da Dio, cioè Dio causa in esse il loro stesso essere.

Dio causa tutto avendo come Supremo Esemplare sé stesso, infatti Dio è anche causa esemplare prima:

---

[780] Su questo tema nella visione tomista si possono utilmente consultare i seguenti testi: T. PÈGUES, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, I: Traité de Dieu*, t. 1-2, E. Privat, Toulouse, 1907; id. *Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, V: Traité du gouvernement divin*, E. Privat, Toulouse, 1910; S. TOMAS DE AQUINO*, Suma Teologica de s. Tomas de Aquino*, I, Editorial Catolica, BAC, Madrid, 1947 ; JEAN-HERVÉ NICOLAS *Sintesi dogmatica*, I, LEV, Città del Vaticano 1985, 57-107; R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques. Édition augmentée d'Appendices sur *La Motion divine* et sur *Le fondement de la distinction de puissance et acte* selon saint Thomas». 6. ed.: Beauchesne, Paris, 1933; *B. Lamaigre*, «Perfection de Dieu et multiplicité des attributs divins». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 50 (1966) 198-236; E. POUSSET, «Une relecture du traité de Dieu dans la *Somme Théologique* de saint Thomas », *Archives de Philosophie,* 38 (1975), 559-593. 39 (1976) 67-89; T. D. HUMBRECHT, «Le statut de vérité des jugements sur Dieu». *Revue Thomiste* 104/1-2 (2004) 129-140; id., *Théologie négative et nom divins chez saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 2005.

[781] Cfr.*Super Sent*., I d. 8 q.1 a. 2 "Respondeo, sicut dicit Bernardus, Deus est esse omnium non essentiale, sed causale. Quod sic patet. Invenimus enim tres modos causae agentis. Scilicet causam aequivoce agentem, et hoc est quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione: sicut sol facit calorem qui non est calidus. Item causam univoce agentem, quando effectus convenit in nomine et ratione cum causa, sicut homo generat hominem et calor facit calorem. Neutro istorum modorum Deus agit. (non univoce) quia nihil univoce convenit cum ipso. Non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione secundum prius et posterius; sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita tamen quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut accidens a ratione entis, secundum quod est in substantia. Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat."

C. Gent. l.1 c.97 "….Sed Deus maxime non ab alio, sed a seipso operatur: cum sit prima causa agens."

"Respondeo dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum."[782]

Dio è Causa prima esemplare di tutto perché per la produzione di qualsiasi realtà occorre un esemplare affinché l'effetto consegua una determinata forma, l'artefice difatti produce una forma determinata nella materia a causa dell'esemplare che vede esteriormente o che vede interiormente secondo che è concepito più internamente, nella mente[783]. Nella divina Sapienza sono le ragioni di tutte le cose, ossia le idee che sono le forme esemplari esistenti nella Mente divina, le quali non sono altro che la divina Essenza, in quanto la sua somiglianza può essere diversamente partecipata da diverse realtà, perciò Dio è il primo esemplare di tutte le cose[784].

Dio è la Causa Efficiente ed Esemplare di tutto, perciò anche del nostro operare; Dio è, infatti, causa dell'operare per tutti gli esseri che operano: niente è causa dell'essere se non in quanto agisce per Forza divina: ogni agente agisce per Forza divina[785]. Senza Dio, senza Gesù Dio, non possiamo fare nulla, come dice Gesù stesso "senza di me non potete fare nulla" (Gv. 15,5); è Dio che realizza in noi ogni operazione, come dice Isaia 26,12 e in particolare è Dio che realizza in noi le opere sante, che sono più simili alla sua perfezione; nelle opere dei santi Dio sommamente si manifesta nella sua perfezione di santità[786] .

Dio è Atto Puro, è Santità suprema[787]; in quanto noi partecipiamo di Lui nella misura da noi dovuta, realizziamo opere sante, in quanto partecipiamo imperfettamente di Lui rispetto a quanto dovremmo[788], noi pecchiamo, pur agendo sempre mossi da Dio come Causa Prima. L'azione peccaminosa, quindi, si situa ad un livello più basso di partecipazione alla divina Perfezione rispetto alla azione santa, è una mancanza di perfezione dovuta e non una mancanza totale di perfezione. Il peccato, poi, in sé stesso non ha mai per causa Dio, ma solo le creature intelligenti; l'azione peccaminosa, in quanto azione, partecipa della causalità divina ma in quanto è peccato non partecipa della Causalità divina[789]. Il bene che facciamo è opera di Dio con la nostra collaborazione, il male, che è mancanza di bene, è nostro.

2) Dio è Bontà Infinita e quindi Causa Prima Finale di ogni essere.

Il peccato ci rende particolarmente dissimili da Dio in quanto ci fa malvagi mentre Dio è sommamente buono, ossia desiderabile sommamente[790]. Dio è Bontà per essenza e tale sua bontà è perfezione; a Dio compete in particolare una triplice perfezione: essere la sua stessa essenza, mancare di accidenti e non essere ordinato a null'altro come a suo proprio fine, essendo Egli stesso il Fine di tutto[791]. Essendo buono per essenza, in Dio non c'è il male che esclude il bene e inoltre Dio è il "bene di ogni bene" perché la sua perfezione abbraccia, in certo modo, le perfezioni di ogni altra creatura; la sua bontà abbraccia, in certo modo, ogni bontà, perciò è il bene di ogni bene (è il Bene da cui è causato ogni bene e a cui tende, in certo modo, ogni bene) ed è il Sommo Bene[792]; in quanto tale, Dio è il Fine di sé stesso ed è ultimo fine di tutte le cose; infatti Dio vuole tutte le cose e

---

[782] Cfr.*S.Th.,* I, q. 44 a. 3 co.
[783] Cfr.ibid.
[784] Cfr.ibid.
[785]Cfr.*C. Gent.*, l.3 c.67.
[786]Cfr.*C. Gent.*, l.3 c.67.
[787] *In div. nom.* c. 12 proem.
[788] *Comp. theol.,* l.1 c.17 "…malum est privatio perfectionis debitae.."
[789]*De malo*, q. 3 a. 2 in c. "Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati; et sic id quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo."
[790] *S. Th.,* I q. 6 a.1.
[791] *S. Th.,* I, q. 6 a. 3 in c.
[792] *S. Th.,* I, q. 6 a. 3 in c.

le vuole in ordine al Fine che è Lui stesso, perciò è evidente che il Fine di tutte le cose è Dio stesso, cioè, più precisamente la divina Bontà:

> Unde sequitur quod omnes fines secundorum agentium ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut in secundo probatum est. Voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quae est ipsemet, ut in primo probatum est. Omnia igitur quaecumque sunt facta vel ab ipso immediate, vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem [….] Omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem.[793]

L'ordine nei fini segue l'ordine degli agenti, difatti come il primo agente muove gli agenti secondari, così al fine del primo agente occorre che siano ordinati i fini degli agenti secondari, come a fine loro proprio. Dio è il Primo Agente e la sua Bontà è il suo Fine, perciò fine proprio degli agenti secondari ossia di ogni creatura che agisce, è la Bontà divina.

In questa linea comprendiamo anche che Dio è causa finale di tutte le cose; infatti la causa finale è il fine della causa agente, ora Dio, come detto, è la Prima Causa Agente ed ha per fine sé stesso, la sua stessa bontà, perciò Dio e in particolare la sua Bontà è la prima Causa Finale[794]. La divina Bontà è diffusiva di sé, cioè vuole comunicarsi nelle creature e alle creature, in questo senso s. Tommaso aggiunge che a Dio Prima Causa Agente non conviene agire per acquisire un altro fine perché il suo Fine è Lui stesso, ma con il suo operare Dio intende solo comunicare la sua perfezione che è la sua Bontà e muove ogni creatura perché essa raggiunga la sua perfezione nella partecipazione somma alla divina Bontà[795].

Concludiamo questa breve trattazione sulla divina Bontà rilevando che s. Tommaso riferisce precisamente alla Bontà e Onnipotenza di Dio l'opera di trarre il bene dal male che ha segnato la creazione, in particolare a causa del peccato[796].

3) Linee generali circa la partecipazione somma delle creature alla Causalità divina agente, esemplare e finale e alla divina Bontà, in Cristo, attraverso l'Eucaristia.

La partecipazione della creatura alla Bontà divina si configura come una somiglianza, una assimilazione.[797] Le creature tendono ad una somiglianza con Dio per l'operazione e per tale operazione le creature sono cause seconde di altre creature, cioè cooperano con Dio nel causare alcune realtà[798]. Questa cooperazione nel causare altre realtà è ciò che rende più vicine a Dio le creature[799]; ciò vale in modo particolarissimo per le creature intelligenti e quindi per l'uomo che è chiamato a partecipare già in questa vita soprannaturalmente, per grazia, alla Vita divina[800], è chiamato a partecipare sommamente e perfettamente a Dio nella beatitudine gloriosa del Cielo[801] ed è chiamato anche ad essere, in modo sommo, cooperatore di Dio[802] per la salvezza sua e del mondo,

---

[793] Cfr. *C. Gent.* l.3 c.17.

[794] Cfr. *S.Th.,* I q. 44 a.4 in c. e ad 4m .

[795] Cfr. *Super Sent.,* IV d. 46 q. 2 a. 1 qc. 2 in co.

[796] Cfr. "Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in enchiridio, Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona."

[797] Cfr. *C Gent.,* l.3 c.19.

[798] Cfr. *C. Gent.,* l.3 c. 21.

[799] Cfr. *C. Gent.,* l.3 c. 21.

[800] Cfr. *S.Th.,* III q.62 a. 1 in c. "Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo non potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud II Pet. I, magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae."

[801] *C.Gent.,* l.3 c.51 " Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur, et eius beatitudinis participes sumus: nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et haec est eius felicitas."

[802] Cfr. *C. er. Graec.*, pars 1 cap. 23 "Item dubium esse videtur de hoc quod Athanasius in sermone Nicaeni Concilii dicit: aut quomodo creatura creatori cooperatur, intiment nobis. Ex quo datur intelligi quod creatura creatori cooperari non possit: quod videtur esse falsum, cum sancti dicantur esse Dei adiutores et cooperatores, secundum apostolum. Sed

cioè è chiamato ad essere causa strumentale per la santificazione e beatitudine sua e del suo prossimo [803]. Per l'Eucaristia noi veniamo resi degni di poter essere cause seconde della santificazione nostra e di quella dei nostri fratelli:

I) riguardo a noi stessi noi diventiamo cause seconde, normalmente necessarie, di salvezza con la nostra cooperazione all'opera divina[804] che vuole santificarci perfettamente proprio attraverso l'Eucaristia[805] tale cooperazione si realizza con il consenso che noi diamo perché si compia in noi ciò che Dio vuole da noi e con la nostra preghiera, in particolare con la nostra preghiera per ottenere la perseveranza finale[806];

II) riguardo al nostro prossimo noi diventiamo cause seconde di salvezza:

a) attraverso il compimento di atti che meritano grazie a vantaggio dei nostri fratelli; infatti, come spiega s. Tommaso, noi possiamo meritare, con le nostre buone opere, la prima grazia per i nostri fratelli[807];

b) con la preghiera per la salvezza dei nostri fratelli[808];

c) con le opere di misericordia, fatte proprio per salvare le anime[809];

---

sciendum, quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter. Uno modo, quia operatur ad eundem effectum, sed per aliam virtutem; sicut minister cooperatur Domino, dum eius praeceptis obedit, et instrumentum artifici, a quo movetur. Alio modo dicitur aliquid cooperari alicui, inquantum operatur eandem operationem cum ipso: sicut si diceretur de duobus portantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus navem, quod unus alteri cooperetur. Secundum ergo primum modum creatura potest dici creatori cooperari quantum ad aliquos effectus, qui fiunt mediante creatura: non tamen quantum ad illos effectus qui sunt immediate a Deo, ut creatio et sanctificatio. Secundo autem modo creatura creatori non cooperatur[...]."

[803]Cfr.*Super Sent.,* III d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 in c. "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illud plene haberi dicitur quod secundum omnes differentias et modos et effectus suos habetur; et secundum hoc Christus plenitudinem gratiae habuit. Haec autem plenitudo potest attendi secundum rationem causae finalis, efficientis et formalis. Finis autem gratiae est ut conjungat nos Deo. Quia igitur Christus, secundum quod homo, conjunctus fuit divinitati non solum per cognitionem, amorem et fruitionem, sed etiam per unionem in persona; ideo gratia ipsius plenissime consecuta est finem suum. Et haec est plenitudo causae finalis. Item videmus quod aliquid habet lucem corporalem tantum ut luceat, sicut quidam vermes, et putredines quercus, vel carbunculus; aliquid autem ut alia illuminet, sicut lumen candelae; aliquid autem ut omnis illuminatio ab eo sit, sicut est de sole. Ita etiam est et de gratia Christi: quia ipse habet gratiam per quam in se perfectus est, et ex ipso in alios redundat: et eorum in quos redundat, quosdam facit cooperatores Dei, ut et ipsi alios per ministerium ad gratiam inducant, ut dicitur 1 Cor. 3: et iterum ex ipso in omnes redundat, quia de plenitudine ejus omnes accepimus; Joan. 1, 16. Et haec est plenitudo causae efficientis."

[804] Cfr. *S. Th.* I-II q.111 a.2 in c.

[805]Cfr.*In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians." S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[806]Cfr.*Super Sent.,*d. 18 a. 6 q.1 .

[807] Cfr.ibid. a. 6 in c.

[808]Cfr. *Super Sent.*IV, d.45, q.3 a. 2in c., a. 3 ex.; *In I Tim.* c. 4 l.2 "Et hoc praecipue videtur esse in pietate, quia homo benefaciendo aliis, inducit alios ad orandum pro se: et dominus donat aliquando veniam peccatoribus precibus sanctorum, inquantum impetratur eis venia peccatorum et donum gratiae, quia homo potest mereri ex congruo alteri primam gratiam, alias pro nihilo oraret ecclesia pro peccatoribus." *S. Th.* II-II q. 32 a. 2. "Similiter autem spiritualibus defectibus spiritualibus actibus subvenitur dupliciter. Uno modo, poscendo auxilium a Deo, et quantum ad hoc ponitur oratio, qua quis pro aliis orat."

[809]Cfr. *S. Th.* II-II q. 32 a. 2. "Similiter autem spiritualibus defectibus spiritualibus actibus subvenitur dupliciter. Uno modo, poscendo auxilium a Deo, et quantum ad hoc ponitur oratio, qua quis pro aliis orat. Alio modo, impendendo humanum auxilium, et hoc tripliciter. Uno modo, contra defectum intellectus, et si quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per doctrinam; si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per consilium.Alio modo est defectus ex passione appetitivae virtutis, inter quos est maximus tristitia, cui subvenitur per consolationem. Tertio modo, ex parte inordinati actus, qui quidem tripliciter considerari potest. Uno modo, ex parte

d) con azioni carismatiche, cioè realizzate attuando delle grazie gratis date[810].

Ciò si attua, altresi, e in modo speciale, per i ministri di Dio soprattutto attraverso l'amministrazione dei Sacramenti[811], e, a questo riguardo, s. Tommaso ci ricorda che la s. Messa celebrata da un sacerdote più santo ha un effetto, per alcuni aspetti, di più grande di santificazione per le anime[812].

Da quanto abbiamo detto finora comprendiamo che la causalità divina agente, esemplare e finale si partecipa soprannaturalmente in noi attraverso l'Eucaristia, che ci assimila a Cristo, sicché:

i. possiamo agire soprannaturalmente, assimilandoci soprannaturalmente a Dio e indirizzando noi stessi efficacemente verso la beatitudine eterna e verso Dio, oggetto di tale beatitudine[813];

ii. possiamo collaborare soprannaturalmente con Dio, in Cristo, per la salvezza e santificazione degli uomini aiutandoli ad agire soprannaturalmente, ad assimilarsi a soprannaturalmente a Dio e ad indirizzarsi verso la beatitudine celeste.

All'interno di questa azione di collaborazione dell'uomo all'opera divina per la salvezza eterna di sé stesso e degli altri uomini si colloca anche la partecipazione soprannaturale dell'uomo, in Cristo, all'opera della Bontà e Onnipotenza divine per cui viene tratto, in certo modo, dal male il bene e, in particolare, dal male del peccato e delle sue conseguenze viene tratta una più grande santità per l'uomo che la accoglie; per tale partecipazione l'uomo si santifica trionfando sui tre nemici spirituali e su ogni tentazione di essi, traendo perciò, in certo modo, il bene:

1) dal male del peccato angelico che è causa delle tentazioni diaboliche,

2) dal male del peccato originale che è causa delle tentazioni della carne,

3) dal male del peccato attuale che è causa delle tentazioni del mondo.

B) La vita beata di Dio, la contemplazione che Egli ha di sé e la sua causalità nella

ipsius peccantis, inquantum procedit ab eius inordinata voluntate, et sic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo, ex parte eius in quem peccatur, et sic, si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam; si autem sit in deum vel in proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit, super Matth.. Tertio modo, ex parte sequelae ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam praeter peccantis intentionem, et sic remedium adhibetur supportando; maxime in his qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. XV, debemus nos firmiores infirmitates aliorum portare.Et non solum secundum quod infirmi sunt graves ex inordinatis actibus, sed etiam quaecumque eorum onera sunt supportanda, secundum illud Galat. VI, alter alterius onera portate."

[810]Cfr. *S. Th.* I-II q. 111 a.1 in c."Secundum hoc igitur duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur gratia gratum faciens.Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad deum reducatur. Huiusmodi autem donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur, sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens."

[811]Cfr. *Super Sent.*IV d. 5 q.1 a. 2 in c."Et quia recreatio animae rationalis creationi ipsius respondet, ideo in emundatione ipsius immediate operatur; nec aliquis ei quantum ad hoc cooperatur tertio modo, sed quarto; et hoc dupliciter: vel ex opere operante, sive docendo, sive merendo; et sic homines ei cooperantur in peccatorum remissione, de quibus dicitur 1 corinth. 3, 9: Dei adjutores sumus, vel ex opere operato, sicut qui conferunt sacramenta, quae ad gratiam disponunt, per quam fit remissio peccatorum; et haec est cooperatio ministerii, quae ministris ecclesiae competit, de quibus dicitur 1 corinth. 4, 1: sic nos existimet homo ut ministros Christi."

[812]Cfr.*S.Th.*, III. Q. 82 a. 6 "Respondeo dicendum quod in Missa duo est considerare; scilicet ipsum sacramentum, quod est principale; et orationes quae in Missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet Missa mali sacerdotis quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio etiam quae fit in Missa, potest considerari dupliciter. Uno modo, inquantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis. Et sic non est dubium quod Missa melioris sacerdotis magis est fructuosa. Alio modo, inquantum oratio in Missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cuius sacerdos est minister. Quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est de ministerio Christi. Unde quantum ad hoc, est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in Missa, sed etiam omnes aliae eius orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiae. Sed orationes eius privatae non sunt fructuosae, secundum illud Proverb. XXVIII, qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis."

[813]Cfr.*S.Th.,* I q.26 a.3.

nostra vita spirituale attraverso l'Eucaristia.

Dio è in sé vita perfettissima[814], Egli infatti conosce e vuole, il che è proprio dei viventi; la vita è una perfezione che è conveniente applicare a Dio[815] il quale è sommamente vivente, anzi è la sua stessa Vita[816]: difatti in Lui, come vedremo, non c'è materia o accidente o potenzialità, pertanto le sue perfezioni sono la sua stessa Essenza: Dio è la sua stessa Vita, Sapienza, Carità etc. .

La vita di Dio è somma beatitudine; Dio è sommamente beato, vale a dire sommamente felice. La beatitudine consiste nella più perfetta operazione dell'intelletto; essa è il bene proprio della natura intellettiva perciò si trova in modo sommo in Dio che è sommamente Intelligente, inoltre la beatitudine è perfezione e Dio è sommamente perfetto[817].

La Beatitudine propria di Dio consiste nel fatto che Egli conosce sommamente e comprende perfettamente la sua divina Essenza[818]; Dio, quindi, è la sua stessa beatitudine perché la beatitudine o felicità è il fine ultimo, cioè la realtà che ogni essere intelligente vuole, o è fatto per avere, come suo bene principale, Dio ha per suo Fine Ultimo sé stesso ossia la sua Bontà che è la sua Essenza, che perciò è, ulteriormente, la sua Beatitudine[819]. Dio si identifica con la sua beatitudine perché in Lui non vi è materia, potenza (passiva) o accidente, pertanto ogni perfezione sua si identifica con la sua essenza. Essendo la sua stessa beatitudine e Atto Puro, Dio non ha meritato, come noi la beatitudine[820]; noi meritiamo la beatitudine compiendo atti meritori che ci fanno passare dalla potenza all'atto, Dio è immutabile Atto perfetto. Dio è beato secondo l'intelletto perché la beatitudine consiste nell'atto di intellezione; la beatitudine in quanto è buona è oggetto della volontà ma poiché l'oggetto di un atto è conosciuto prima dell'atto bisogna dire che, secondo il modo di conoscere, la Beatitudine divina sta prima rispetto all'atto della volontà che riposa nella beatitudine stessa, in quanto tale la Beatitudine divina non può che essere un atto dell'Intelletto divino[821]. In quanto atto dell'Intelletto divino, nella beatitudine di Dio possono considerarsi due realtà: l'oggetto dell'atto e l'atto stesso, entrambe sono increati; anche nella nostra beatitudine si possono considerare 2 realtà : l'oggetto che è Dio stesso e l'atto stesso che è l'atto nostro di contemplazione beata e che, perciò, è creato, infatti è il sommo bene non semplicemente ma nel genere dei beni partecipabili: è il bene creato della nostra partecipazione alla Beatitudine divina[822]. La beatitudine di Dio sorpassa ogni altra beatitudine e ogni altra beatitudine, anche quella umana, si attua per la visione della divina Essenza ed è somma partecipazione e assimilazione alla Beatitudine divina[823]. La beatitudine delle creature intelligenti è un qualcosa di creato ma la divina Beatitudine è increata perché è Dio stesso[824].

Ciò che di perfetto e dilettevole è nella beatitudine delle creature è perfettamente in Dio; in Dio è in modo eminente la felicità terrena che consiste nei piaceri, nella ricchezza, nel potere, nella dignità, nella fama secondo che Dio gode di sé e di tutti gli esseri (perfezione di felicità nel piacere), ha una totale sufficienza(perfezione di felicità in relazione alla ricchezza), ha l'onnipotenza (perfezione di felicità in relazione al potere), governa l'universo (perfezione di felicità in relazione

---

814 Cfr.*S.Th.,* I q. 18 a.3 "Respondeo dicendum quod vita maxime proprie in Deo est. "

815 Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 97 .

816 Cfr.ibid. c. 98.

817 Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 100 n. 2.;Cfr.*S.Th.,* I, q. 26 a. 1 in co.

818Cfr.*S.Th.,* I-II q. 3 a.8 ad 1m "Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, finis potest accipi dupliciter. Uno modo, quantum ad rem ipsam quae desideratur, et hoc modo idem est finis superioris et inferioris naturae, immo omnium rerum, ut supra dictum est.Alio modo, quantum ad consecutionem huius rei, et sic diversus est finis superioris et inferioris naturae, secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel Angeli videntis, et non comprehendentis."

819 Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap.101 "Supra autem ostendimus quod ipsum dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo."

820 *S. Th.* I q. 26 a.1 ad 2m.

821 *S. Th.* I q. 26 a.2 in c. et ad 2m.

822 *S. Th.* I q. 26 a.3 in c.

823 *C.Gent.* l.3 c.51 .

824 Cfr.*S.Th.,* I q.26 a.3.

alla dignità), ha l'ammirazione di ogni creatura (perfezione di felicità in relazione alla fama); la perfezione della felicità contemplativa è in Dio secondo che il Signore ha la perfettissima e continua contemplazione di sé e di ogni altro essere[825]. Dio contempla perfettamente sé stesso [826] e poiché tutto ciò che è in Dio è Dio stesso, dobbiamo dire che Dio è la sua stessa contemplazione; inoltre, poiché la contemplazione è atto della sapienza e Dio è Atto puro ed è infinita Sapienza, bisogna affermare che Dio è assoluta perfezione di contemplazione senza nessuna potenzialità. In modo simile possiamo dire che Dio medita, ossia, come dice s. Tommaso, Egli ordina nella meditazione eterna della sua sapienza tutte le cose al fine[827].

1) Linee generali circa l' Eucaristia come Causa della nostra partecipazione alla divina Beatitudine e Contemplazione.

L'Eucaristia, donando all'uomo la perfezione della grazia, gli comunica già ora la beatitudine iniziale, lo fa partecipare alla divina Contemplazione in modo imperfetto e lo attrae verso la beatitudine e la contemplazione perfettissime e definitive nel Cielo[828].

La contemplazione soprannaturale procede dalla carità che è amore di Dio. La carità, in particolare, opera sull'intelletto perché possa conoscere, cioè contemplare, Colui che ama e perciò tale contemplazione principalmente consiste nell'operazione dell'intelletto circa Dio sicché possiamo dire che la vita contemplativa anela solo a vedere il principio che è Dio; tuttavia il contemplativo considera anche altre cose, in quanto ordinate a Dio come al fine, cioè le creature, in cui ammiriamo la maestà e la Sapienza divina, i benefici divini, dai quali ci infiammiamo d'amore divino, o i peccati propri, dalla purificazione dei quali il cuore è disposto affinché possa vedere Dio[829]. L'Eucaristia donando la perfezione della carità per partecipazione a Cristo ci dona la perfezione della contemplazione; più precisamente la s. Messa attua in noi con somma intensità l'anelito di carità che fonda la contemplazione soprannaturale e che ci spinge anzitutto a considerare sempre più profondamente Dio e a realizzare sempre più efficacemente tutti gli atti contemplativi dispositivi a tale considerazione[830], perciò l'Eucaristia ci attua sommamente alla perfezione: della vita secondo le

---

[825]Cfr.*S.Th.,* I. q. 26 a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit. De contemplativa enim felicitate, habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum, de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quae consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum boetium, in III de consol., habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione, pro divitiis, habet omnimodam sufficientiam, quam divitiae promittunt, pro potestate, omnipotentiam, pro dignitate, omnium regimen, pro fama vero, admirationem totius creaturae."

[826]Cfr.*In Io.,* c. 1 l.11"Solus autem ipse comprehendendo contemplatur seipsum, quia tanta est eius virtus in cognoscendo quanta est eius entitas in essendo".

[827]Cfr.*C. Gentes* l.3 c.94 "Oportet autem quod divina providentia in summo perfectionis consistat: quia ipse est simpliciter et universaliter perfectus, ut in primo libro ostensum est."

[828] Cfr.*S.Th.,* I-II q. 2 a. 3 in c.

[829]Cfr.*Super Sent.,* III d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 in c. "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod vita contemplativa sanctorum praesupponit amorem ipsius contemplati, ex quo procedit. Unde cum vita contemplativa consistat in operatione quam quis maxime intendit, oportet quod sit circa contemplationem maxime amati: hoc autem Deus est: unde principaliter consistit in operatione intellectus circa Deum; unde Gregorius, super Ezech., dicit, quod contemplativa vita ad solum videndum principium anhelat, scilicet Deum. Nihilominus tamen et contemplativus considerat alia, inquantum ad Dei contemplationem ordinantur sicut ad finem, puta creaturas, in quibus admiratur divinam majestatem et sapientiam et beneficia Dei, ex quibus inardescit in ejus amorem; et peccata propria, ex quorum ablutione mundatur cor, ut Deum videre possit. Unde et nomen contemplationis significat illum actum principalem, quo quis Deum in seipso contemplatur; sed speculatio magis nominat illum actum quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit. Et similiter etiam felicitas contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit: quia, secundum philosophum, consistit in actu altissimae potentiae quae in nobis est, scilicet intellectus, et in habitu nobilissimo, scilicet sapientia, et etiam objecto dignissimo, quod Deus est. Unde enim philosophi ultimum tempus vitae suae reservabant, ut dicitur, ad contemplandum divina, praecedens tempus in aliis scientiis expendentes, ut ex illis habiliores fierent ad considerandum divina."

[830]Cfr.*Super Sent.,* III d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 in c. "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod vita contemplativa sanctorum praesupponit amorem ipsius contemplati, ex quo procedit. Unde cum vita contemplativa consistat in operatione quam quis maxime intendit, oportet quod sit circa contemplationem maxime amati: hoc autem Deus est: unde principaliter

virtù infuse, della lettura santa, della perfetta meditazione, della preghiera e della considerazione della verità, atti che, come vedremo, sono parte della vita contemplativa[831].

C) Essenza, Essere, Perfezione divini e la loro causalità nella nostra vita spirituale attraverso l'Eucaristia.

Dio è, per essenza, Forma senza alcuna composizione e perciò, come dice s. Tommaso, Egli è la sua stessa Essenza[832] perciò Dio è la sua stessa Divinità, la sua stessa: vita, sapienza, bellezza, carità, beatitudine, bontà e ogni altra perfezione che a Lui viene attribuita. Dio è Forma che è causa di ogni forma e tutto ciò che è forma (in quanto tale forma si si può attribuire per analogia al Signore) in noi è partecipazione a ciò che in Dio è la divina Essenza.

Ogni perfezione che è in Dio è la divina Essenza, ma l'essere è somma perfezione dunque lo stesso Essere divino è la divina Essenza; d'altra parte se l'essere di una realtà non è la sua essenza vuol dire che quella realtà è causata, ma Dio non è causato, Dio è la Causa Prima di tutto, pertanto Egli è il suo stesso essere, in Lui c'è identita di essere e di essenza[833].

Dio è assolutamente perfetto, non gli manca la perfezione di nessun genere, Egli difatti è Atto Puro senza nessuna potenza passiva, che appunto indica imperfezione. Giustamente s. Tommaso fa notare che i termini: perfetto, perfezione, non si possono accordare pienamente a Dio secondo la loro etimologia perché significano che una realtà è stata fatta totalmente, in modo completo, ma Dio non è stato fatto: anzi è Lui che ha fatto tutto [834]; perciò Dio è perfetto nel senso che è in atto completamente, senza che nessuno lo abbia fatto; è Lui stesso, infatti, il Creatore di tutto. Proprio perché sommamente e infinitamente perfetto, Dio eccede infinitamente tutte le creature da Lui realizzate.

1) Linee generali circa l'Eucaristia come causa della nostra somma partecipazione alla divina Perfezione.

Le perfezioni delle creature assimilano e fanno partecipare le creature alla divina Perfezione[835]. In quanto le creature non raggiungono la perfezione del loro Creatore non ne

---

consistit in operatione intellectus circa Deum; unde Gregorius, super Ezech., dicit, quod contemplativa vita ad solum videndum principium anhelat, scilicet Deum. Nihilominus tamen et contemplativus considerat alia, inquantum ad Dei contemplationem ordinantur sicut ad finem, puta creaturas, in quibus admiratur divinam majestatem et sapientiam et beneficia Dei, ex quibus inardescit in ejus amorem; et peccata propria, ex quorum ablutione mundatur cor, ut Deum videre possit. Unde et nomen contemplationis significat illum actum principalem, quo quis Deum in seipso contemplatur; sed speculatio magis nominat illum actum quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit. Et similiter etiam felicitas contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit: quia, secundum philosophum, consistit in actu altissimae potentiae quae in nobis est, scilicet intellectus, et in habitu nobilissimo, scilicet sapientia, et etiam objecto dignissimo, quod Deus est. Unde enim philosophi ultimum tempus vitae suae reservabant, ut dicitur, ad contemplandum divina, praecedens tempus in aliis scientiis expendentes, ut ex illis habiliores fierent ad considerandum divina."

[831]Cfr.*S.Th.,* IIª-IIae, q. 180 a. 3 ad 4 "Ad quartum dicendum quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo, per ea quae ab alio accipit. Et sic quidem, quantum ad ea quae homo a Deo accipit, necessaria est oratio, secundum illud Sap. VII, invocavi, et venit in me spiritus sapientiae. Quantum vero ad ea quae accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium. Et sic requiritur meditatio."

[832] Cfr.*S.Th.,* I, q. 3 a. 3 in co.

[833] Cfr.*S.Th.,* I, q. 3 a. 4 in co.

[834]Cfr.*C. Gent.,* l.1 c. 28 .

[835]*Super Sent.* I d.22 q.1 a.2 in c. "Considerandum est igitur, quod cum nomina sint imposita a nobis, qui Deum non nisi ex creaturis cognoscimus, semper deficiunt a divina repraesentatione quantum ad modum significandi: quia significant divinas perfectiones per modum quo participantur in creaturis. Si autem consideremus rem significatam in nomine, quae est id ad quod significandum imponitur nomen, invenimus, quaedam nomina esse imposita ad significandum principaliter ipsam perfectionem exemplatam a Deo simpliciter, non concernendo aliquem modum in sua significatione; et quaedam ad significandum perfectionem receptam secundum talem modum participandi; verbi gratia, omnis cognitio est exemplata a divina cognitione, et omnis scientia a divina scientia." *S. Th.* I q. 13 a. 3 ad 1m.

condividono il nome né la natura; tuttavia le creature e soprattutto quelle intelligenti, proprio in quanto da Lui causate, recano una sua qualche somiglianza; difatti chiunque produce qualcosa, la produce simile a sé: su questa somiglianza si basa il nostro parlare di Dio con termini analogici.

La perfezione delle creature è partecipazione alla perfezione di Dio e dunque alla sua Essenza; la perfezione soprannaturale delle creature intelligenti è la più alta partecipazione delle creature intelligenti alla Perfezione divina, tale perfezione soprannaturale si attua sommamente in noi attraverso l'Eucaristia. L'Eucaristia è la Causa della nostra perfezione mediante la carità perfetta[836] e fervente[837], per congiunzione a Cristo[838]: perciò meglio viviamo l'Eucaristia, più siamo santi, soprannaturalmente perfetti, e più partecipiamo alla divina Perfezione. Meglio viviamo l'Eucaristia più siamo soprannaturalmente attuati in quanto partecipiamo soprannaturalmente in modo più alto a Dio Atto Puro.

D) La divina Intelligenza e la sua causalità nella nostra vita spirituale attraverso l'Eucaristia .

Svilupperemo questo argomento, abbastanza complesso e di notevole importanza per noi, secondo questo schema: anzitutto dimostreremo che in Dio vi è intelligenza e vedremo che l'Intelligenza divina è la stessa divina Essenza ed è, unitamente alla Volontà divina, causa della creazione; esamineremo, poi, la perfezione della divina Conoscenza, per la quale Dio si comprende e altresì comprende, in sé stesso, tutte le creature; studieremo, quindi le caratteristiche della Conoscenza divina e infine vedremo in modo embrionale la nostra partecipazione alla Conoscenza divina attraverso l'Eucaristia.

1) Dio è super-intelligente.

Dio è intelligente, ritrovandosi in Lui, al sommo grado, tutte le perfezioni, a Lui convenienti, che si riscontrano negli esseri creati; tra tutte le perfezioni delle creature la principale è l'intelligenza perciò tale perfezione si trova sommamente in Dio [839]. D'altra parte quello che dicemmo più sopra relativamente al Fine affermava già, implicitamente, una intelligenza sovreminente in Dio stesso[840] perché fissare un fine alla natura è proprio di un Essere intelligente e Dio, come vedemmo, ha fissato il Fine per tutte le cose e, in particolare, per le creature intelligenti ha fissato come Fine sé stesso, cioè la perfetta partecipazione a Lui stesso in Paradiso. Che Dio sia intelligente emerge altresì e in modo molto chiaro dalla Sacra Scrittura[841]. Dio è intelligente, infinitamente intelligente, infatti in base a quello che dicemmo prima dobbiamo affermare che

---

[836] *In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians." S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[837]Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q. 79 a. 1"; per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.";S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[838] *Super Sent.* IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[839] Cfr.*C. Gent.,* l.1, c.44.

[840] Cfr.ibid.

[841] Cfr.*C. Gent.*, I cap. 44 n. 9.

anche l'intelligenza di Dio è la stessa divina Essenza, che è Infinita. Che la divina Intelligenza sia la stessa Essenza divina s. Tommaso lo conferma in maniera aperta dicendo che se la conoscenza di Dio non fosse la sua stessa sostanza vorrebbe dire che l'atto e la perfezione della Sostanza divina sarebbe fuori della stessa sostanza e che, quindi, la Sostanza divina sarebbe in potenza a tale perfezione, il che è assurdo; il conoscere è, infatti, perfezione e atto del conoscente; se, pertanto, la conoscenza di Dio non fosse la sua stessa sostanza, Dio si perfezionerebbe nel conoscere e quindi non sarebbe già totalmente perfetto, non sarebbe Atto Puro, ossia non sarebbe Dio[842].

La divina Scienza è, in quanto congiunta alla Volontà divina, Causa delle cose create[843]; in quanto tale, essa è detta Scienza di approvazione; come la scienza dell'artefice è causa delle cose da lui realizzate, così la Scienza divina è causa del creato ed è Causa, specifichiamo noi, anche della nostra conoscenza soprannaturale e del nostro amore soprannaturale.

2) La Conoscenza divina è pienamente attuata: Dio conosce tutto perfettamente.

a) Mancanza di potenza passiva nella Conoscenza divina.

Quanto abbiamo detto ci aiuta a capire anche che tra la nostra intelligenza che è una potenza, una capacità, e quella divina che è Atto Puro c'è una profonda differenza, in Dio difatti non c'è potenza passiva o capacità perché esse implicano imperfezione (noi siamo imperfetti), Dio invece è assoluta perfezione, Atto Puro, come detto[844], perciò Dio non è in potenza a conoscere perché è Atto Puro, perfezione assoluta anche nel conoscere, cioè conosce già tutto perfettamente. Il Signore conosce tutto e perciò conosce perfettamente anzitutto sé stesso[845]; Dio conosce sé per sé stesso e si conosce così perfettamente che si comprende perfettamente, ossia si conosce così perfettamente quanto è conoscibile[846]. Una realtà è conoscibile secondo il modo del suo atto, infatti qualcosa non è conosciuta secondo che è in potenza ma secondo che è in atto; Dio è sommamente conoscibile perché è sommamente in atto infatti è Atto Puro, perciò Dio è anche sommamente conoscente perché tanta è la sua forza nel conoscere quanta è la sua attualità nell'esistere[847].

b) Dio si comprende perfettamente e in sé conosce tutto.

Dio è sommamente conoscibile e sommamente conoscente, perciò si conosce perfettamente e si comprende perfettamente[848]; tale affermazione non va intesa in senso diretto e immediato, cioè in senso proprio, perché comprendere, in senso proprio e diretto, significa che una realtà include un'altra in sé, ossia significa che la realtà compresa è limitata; la divina Sapienza non può includere in sé in questo modo la divina Essenza che è infinita, ma la include nel senso che Dio conosce tutto di sé e nulla gli è nascosto[849].

Conoscendo perfettamente sé stesso, Dio conosce tutte le creature in sé stesso, dice s. Tommaso, in quanto la sua Essenza contiene la somiglianza di tutte le creature [850]. Conoscendo Sé stesso in quanto Causa di tutto, Dio conosce tutte le cose secondo l'unica continenza della causa[851]. L' Essenza divina è sufficiente per dimostrare ogni cosa, perciò conoscendo la sua essenza Dio conosce tutte le essenze e tutto quello che ad esse può capitare[852]. Dio conosce anche i singolari infatti gli uomini conoscono i singolari e se Dio non li conoscesse conoscerebbe meno di quanto

---

842 Cfr.*S.Th.,* I q. 14 a. 4 in co.
843 Cfr.*S.Th.,* I, q. 14 a. 8 co.
844 Cfr.*S.Th.,* I q. 14 a. 4 in co.
845 Cfr.*S.Th.,* I, q. 14 a. 2 ad 1m .
846 Cfr.ibid. a.3.
847 Cfr.ibid. a.3.
848 Cfr.ibid. a.3.
849 Cfr.ibid. ad 1m .
850 Cfr.*S.Th.,* I q. 14 a. 5 in c. "Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso."
851 Cfr.*C Gent., l.1* cap. 49 n. 5.
852 Cfr.*S.Th.,* I, q. 14 a. 14 co.

conosce l'uomo cioè sarebbe insipientissimo e imperfetto, cioè non sarebbe Dio, il che è assurdo[853]; la S. Scrittura, come mostra s. Tommaso, conferma questa verità della conoscenza dei singolari da parte di Dio[854]. Dio conosce le cose che non esistono ma le conosce non come esistenti nella realtà, le conosce come esistenti nella Potenza divina[855]. Dio conosce i futuri contingenti cioè quelle cose che possono accadere o meno, perché il tempo è tutto presente davanti a Lui. Ciò, però, non fa sì che tali cose divengano necessarie, Dio difatti sa che avverranno in maniera contingente[856]. Dio conosce le cose più vili, le privazioni e anche il male (che è mancanza di bene) [857]. Dio conosce gli atti di volontà e perciò la Scrittura afferma che Dio conosce i cuori degli uomini[858]; ma Egli, pur influendo su tali atti come causa superiore da cui la volontà riceve l'essere e l'operare, non fa violenza alla volontà stessa, che permane dotata di libero arbitrio e può liberamente scegliere di compiere il bene o il male.

c)Caratteristiche della Conoscenza divina.

Dio conosce tutte le cose con una conoscenza appropriata, simultanea e intuitiva.

La Conoscenza divina è appropriata cioè conosce nelle cose quello che vi è di particolare e di universale[859]. Per il fatto che Dio è somma perfezione, preesistono in Lui tutte le cose non solo quanto a ciò che è comune a tutti ma anche quanto a quello per cui le cose si distinguono; Dio non conoscerebbe difatti perfettamente sé stesso se non conoscesse in qualsiasi modo è partecipabile da altri la divina Perfezione, né Dio potrebbe conoscere la sua stessa natura se non sapesse tutti i modi di essere. Perciò Dio non conosce le cose in comune ma in modo appropriato. Se Dio non conoscesse le cose secondo che sono distinte tra loro non sarebbe sommamente perfetto giacché noi uomini conosciamo le cose secondo tale distinzione e Dio stesso partecipa a noi tale conoscenza; dunque è evidente che Dio conosce tutte le cose in modo appropriato. Perciò la S. Scrittura afferma che tutto è scoperto davanti agli occhi di Dio: ossia Dio conosce tutto (Eb 4,13). [860] In Dio vi sono più idee che sono le ragioni proprie delle cose da Lui stesso create; ma tali idee Dio le conosce attraverso la sua essenza; conoscendo infatti la sua essenza come partecipabile e imitabile da tale creatura, Dio la conosce come ragione propria e idea di tale creatura[861].

La conoscenza di Dio non è discorsiva come la nostra che dai principi giungiamo alla conoscenza delle conclusioni, Dio vede tutto nella sua essenza e lo vede simultaneamente, senza successione, in Dio infatti non c'è moto[862], questa verità risulta fissata chiaramente nelle Scritture[863]. Dio, pertanto, conosce tutto nello stesso momento e senza raziocinio, difatti la conoscenza raziocinativa è in parte potenziale e non tutta attuale, ma Dio è Atto Puro che esclude ogni potenza, inoltre le cose la cui specie intenzionale si trova nel conoscente non si conoscono con procedimenti discorsivi perciò Dio nella cui Essenza è l'esemplare di ogni cosa, non conosce attraverso un discorso, l' Essenza divina non sta agli altri dati conoscitivi come i principi alle conclusioni ma come le specie intenzionali stanno alle cose conosciute. Dio non intende per via di composizione e divisione ma con un solo intuito, come afferma la dottrina della Chiesa e la S. Scrittura[864], e in modo unito[865].

3) Linee generali circa la nostra partecipazione alla Conoscenza divina attraverso

[853] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 65 .
[854] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 65 .
[855] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 66 .
[856] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 67.
[857] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 70-71.
[858]Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 68 .
[859] Cfr.*S.Th.,* I q.14 a.6.
[860] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 50 .
[861] Cfr.*S.Th.,* I q. 15 a. 1.
[862] Cfr.*S.Th.,* I q. 15 a. 1.
[863] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 55 n. 10.
[864] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 58.
[865] Cfr.ibid.

l'Eucaristia.

L'Eucaristia, che, come visto è la causa di tutte le virtù infuse e di tutti i doni dello Spirito Santo è lo strumento divino attraverso cui noi veniamo attratti a partecipare nella maniera più alta alle perfezioni della divina Intelligenza e, soprattutto attraverso i doni dello Spirito Santo, ci dona una conoscenza simile a quella divina: intuitiva, appropriata e simultanea. Più precisamente l'Eucaristia ci fa partecipare a tale intelligenza soprattutto attraverso la fede e attraverso le altre virtù (prudenza, synesis, gnome, eubulia etc) e i doni (sapienza, scienza, consiglio, intelletto) che hanno per soggetto l'intelligenza umana. Qui vedremo brevissimamente le linee generali della nostra partecipazione all'Intelligenza divina attraverso la fede e il dono dell'intelletto, più avanti, allorché parleremo delle Virtù divine, vedremo le linee generali della nostra partecipazione all'Intelligenza divina in quanto è Scienza o Sapienza o Prudenza divina e in quanto è da noi partecipata attraverso la fede, la prudenza e attraverso i doni della sapienza, della scienza e del consiglio. La fede è la prima virtù, in certo modo, o meglio il primo abito infuso da Dio per condurci alla salvezza è quello della fede; infatti lo stesso ultimo fine occorre che sia prima nell'intelletto e poi nella volontà; per la fede Dio Ultimo Fine, secondo che è oggetto di beatitudine, è nel nostro intelletto, mentre per la speranza e la carità Dio, in quanto oggetto di beatitudine, è nella nostra volontà; la fede viene prima della carità [866]. La fede ha per oggetto Dio in quanto Verità. È per l'intervento della volontà che l'intelletto aderisce fermamente alle realtà della fede perciò occorre dire che questa virtù è ordinata come al suo fine agli oggetti di quelle virtù per le quali è perfezionata la volontà, tra le quali virtù vi è la speranza e pertanto nella definizione della fede viene posto l'oggetto della speranza[867]. La fede perfetta è unita alla carità.

La fede è sostenuta da due doni dello Spirito Santo: il dono dell'intelletto e quello che scienza.

Il dono dell'intelletto è un dono dello Spirito Santo per cui la nostra mente riceve un lume superiore che le permette di penetrare nella considerazione delle cose soprannaturali, alle quali la forza naturale della mente non arriva[868]. Il dono dell'intelletto si distingue dagli altri doni di

---

[866]Cfr.*S.Th.,* II-II q. 4 a. 7 in co." Respondeo dicendum quod aliquid potest esse prius altero dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est, necesse est virtutes theologicas, quarum obiectum est ultimus finis, esse priores ceteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et caritatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est obiectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et caritas. Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per philosophum, in VIII physic..Et secundum hoc aliquae virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum removent impedimenta credendi, sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei.Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint verae virtutes nisi praesupposita fide, ut patet per Augustinum, in libro contra Iulianum."

[867]Cfr.ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod, cum fides pertineat ad intellectum secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod ordinetur, sicut ad finem, ad obiecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas. Inter quas est spes, ut infra patebit. Et ideo in definitione fidei ponitur obiectum spei."

[868]Cfr.*S.Th.,* II-II q. 8 a. 1 "Respondeo dicendum quod nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de anima. Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata, res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium quae exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori,

conoscenza secondo che: riguardo a quelle cose che ci vengono proposte per fede due cose sono richieste da parte nostra:

a) che le penetriamo con l'intelletto (e questo si attua in particolare attraverso il dono dell'intelletto),

b) che di esse abbiamo un giudizio retto sicché stimiamo che in esse ci dobbiamo immergere con la mente e dalle cose ad esse opposte dobbiamo recedere.

Tale giudizio:

- quanto alle cose divine appartiene al dono della sapienza,
- quanto alle cose create appartiene al dono della scienza,
- quanto alla applicazione alle opere singolari appartiene al dono del consiglio

Dunque, i doni dello Spirito Santo per cui partecipiamo alla divina Intelligenza attraverso il Mistero Eucaristico sono 4 (intelletto, sapienza, scienza e consiglio), le virtù, invece, per cui realizziamo una tale partecipazione sono varie: oltre la fede vi sono la prudenza con l'eubulia, la synesis e la gnome etc. La nostra assimilazione alla divina Conoscenza giunge alla sua perfezione in Paradiso laddove parteciperemo sommamente alla divina Intelligenza per la visione beata.

E) La divina Verità e la sua causalità nella nostra vita spirituale attraverso l'Eucaristia.

A Dio, per il fatto che conosce le cose perfettamente nella sua Essenza, non può mancare quella verità che è propria di chi conosce componendo e dividendo: verità che è l'adeguazione dell'intelletto alla cosa; difatti tale verità è una perfezione che deve necessariamente essere in Dio il quale è sommamente perfetto. Dio è la Verità, come dice la S. Scrittura, anzi Dio è la sua stessa Verità; infatti la Verità possiamo indicarla come una certà bontà dell'intelletto, e Dio è sommamente buono, è la stessa Bontà, dunque è la sua Verità: la divina Essenza è la divina Verità; inoltre la Verità è perfezione di attività intellettuale, Dio è il suo stesso conoscere, che è assolutamente perfetto, pertanto Dio è la sua stessa Verità[869].

Il vero è nella mente, che afferma ciò che è, ma la verità è, in certo modo, anche nelle cose secondo che conseguono l'atto della propria natura, cioè secondo che imitano la propria ragione di sé che è nella Mente divina. Dio è Verità sia in quanto si consideri la verità nella mente sia in quanto la si consideri nelle cose, giacché, come detto, Dio è assoluta perfezione di conoscenza, e Dio è assoluta perfezione di essere.

La verità indica ordine di una realtà all'intelletto; le cose non si dicono vere se non sono misurate dall'intelletto, perciò si dice che il vero è nella mente. Le cose sono costituite tra due intelletti: l'Intelletto divino che le misura senza essere misurato, l'intelletto umano che è misurato dalle cose perché da esse attinge conoscenza e non misura le cose naturali ma solo le artificiali[870]. La Verità, quindi, secondo che è lo stesso Dio, è Realtà che misura e regola tutto il creato, è Intelligenza infinita: che ordina tutto con somma sapienza alla gloria di Dio stesso, che vuole ordinare sommamente la nostra vita conducendoci alla beatitudine celeste e che ci fa collaborare a questa opera di ordinamento, in particolare, come dice s. Tommaso nel testo, attraverso l'intelletto pratico che causa le cose e perciò è misura delle cose che si realizzano attraverso di esso[871]. Più precisamente l'intelletto pratico è atto dell'intelletto per cui ciò che è stato appreso viene ordinato

---

manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis, unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget igitur homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus."

869 Cfr.*C Gent.,*l. 1 c.60.

870 *De Ver.*, q. 1 a. 2 in co.

871 *De Ver.*, q. 1 a. 2 in co.

all'azione [872]; l'intelletto pratico regola e dirige, in certo modo, l'azione dell'uomo[873] in particolare attraverso quell'atto di giudizio che è la coscienza morale[874].

1) Linee generali circa l'Eucaristia come causa della nostra partecipazione somma alla divina Verità.

Attraverso l'Eucaristia, secondo che questo Sacramento ci dona la perfezione spirituale cioè la santità, la Verità si partecipa sempre più perfettamente a noi[875] donandoci non solo di conoscere soprannaturalmente sempre meglio tale Verità[876] attraverso la fede[877] ma anche di ordinare sempre meglio la nostra vita nella luce della Verità e di essere, perciò, in certo modo, Verità per partecipazione, manifestando sempre più nella santità del nostro comportamento la Verità che è Dio stesso; in questo senso possiamo dire che la deificazione dell'uomo in Cristo è anche una "verificazione" dell'uomo in Cristo ossia una assimilazione e partecipazione sempre più alta alla divina Verità che è Cristo Dio. Tale "verificazione" si attua anche per partecipazione alla divina Volontà .

F) La Volontà e il Libero Arbitrio divini e la loro causalità nella nostra vita spirituale attraverso l'Eucaristia.

1) La Volontà di Dio è la divina Essenza e ha per oggetto la Bontà infinita.

In Dio vi è volontà: ciò è espressamente rivelato dalla Scrittura; nel Vangelo troviamo più volte affermato da Cristo Signore che dobbiamo fare la Volontà di Dio, in altri testi biblici troviamo più e più volte replicate affermazioni simili, come s. Tommaso mostra[878].

La Volontà divina è la stessa divina Essenza: la volontà, infatti, è una perfezione del soggetto volente, ma Dio è perfetto in sé stesso, dunque non ammette altre perfezioni aggiunte, perciò l' Essenza divina è la stessa divina Volontà e il suo volere si identifica con il suo essere[879].

Oggetto di tale Volontà divina è Dio stesso che è non solo il fine desiderabile ma è anche Colui che desidera sé stesso come Fine, e desidera sé stesso con un appetito intellettuale che è appunto la volontà [880]. Più precisamente, oggetto della Volontà di Dio è la divina Bontà che è la stessa divina Essenza[881]: l' Essenza divina in quanto è la Bontà divina è oggetto della stessa divina Essenza in quanto è Volontà divina.

2) Dio vuole principalmente sé stesso e vuole il creato in ordine a Sé.

Quanto appena detto non significa che Dio vuole solo sé stesso ed esclude dal suo volere le creature; infatti, Dio volendo la sua Essenza in quanto Bontà vuole tutte le creature. Dice s. Tommaso a riguardo:

---

[872]Cfr.*S.Th.,* Iª q. 79 a. 11 co.

[873] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 79 a. 11 ad 1.

[874] Cfr.ibid. Iª q. 79 a. 13 in c.

[875]*In Io.* c.1 l.4."Christus enim ut ipsum lumen comprehendens, immo ipsum lumen existens; Ioannes vero, ut ipsum lumen participans tantum. Et ideo Christus perfecte testimonium perhibet, et perfecte manifestat veritatem, Ioannes vero et alii sancti inquantum ipsam veritatem divinam participant."

[876]"Sed si ipse Christus est veritas, ut infra XIV, 6 dicitur, quomodo per ipsum facta est veritas, cum nihil possit fieri a seipso? Respondeo, dicendum est, quod ipse est per suam essentiam veritas increata; quae aeterna est, et non facta, sed a Patre est genita; sed per ipsum factae sunt omnes veritates creatae, quae sunt quaedam participationes et refulgentiae primae veritatis, quae in animabus sanctis relucent."

[877] *In II Thim.* c. 2 l.2 "…fides nihil aliud est, quam participatio sive adhaesio veritati."

[878] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 72 n. 10.

[879] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 73 n. 3.

[880] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 72 n. 9.

[881]Cfr.*S.Th.,* Iª q. 19 a. 1 ad 3.

Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus intellectu suo intelligit se principaliter et in se intelligit alia. Igitur similiter principaliter vult se, et, volendo se, vult omnia alia. Hoc autem auctoritate sacrae Scripturae confirmatur. Dicitur enim Sap. 11,25: diligis enim omnia quae sunt, et nihil eorum odisti quae fecisti.[882]

Dio conosce e vuole anzitutto e principalmente sé stesso e volendo sé stesso vuole anche le creature. Dio vuole sé stesso come Fine e, in ordine al Fine, Dio vuole le altre cose. Le cose naturali hanno una naturale inclinazione non solo verso l'acquisizione e la conservazione del proprio bene ma anche verso la diffusione ad altri di tale bene, in quanto è possibile, perciò ogni agente in quanto è in atto e perfetto fa delle realtà simili a sé stesso; questo vale anche per la volontà degli esseri intelligenti e soprattutto vale per la Volontà divina dalla quale, per una certa somiglianza, deriva ogni perfezione. Questa inclinazione delle cose naturali a diffondere il proprio bene appare una perfezione e come tale è una partecipazione alla Perfezione divina; perciò se le cose naturali, in quanto sono perfette, comunicano alle altre il loro bene, molto più conviene questa comunicazione a Dio che è sommamente perfetto: Dio vuole sommamente sé stesso e le creature, ma vuole sé stesso come fine e le creature in ordine a tale fine in quanto conviene alla divina Bontà che le creature ne partecipino[883].

Per avere un quadro chiaro su questo argomento importante occorre precisare quanto segue:

1) di necessità assoluta Dio vuole solo sé stesso: Egli è il solo Necessario

2) non per necessità assoluta, ma per necessità di supposizione Dio vuole le altre cose: supposto che Egli voglia tali cose non può non volerle perché il suo volere è immutabile; se Dio vuole sé stesso come Fine e le altre cose in ordine al Fine ciò non va inteso nel senso che le altre realtà siano necessarie a Dio per il Fine che è Lui stesso[884].

Dio vuole ciò che può essere concepito nel suo Intelletto; quello che non può concepirsi dall'Intelletto divino non può essere voluto dalla divina Volontà; ciò che è intrinsecamente impossibile non è concepibile dall'intelletto, essendo contraddittorio, perciò Dio non può volere le cose intrinsecamente impossibili cioè quelle che sono intrinsecamente contraddittorie[885].

3) La Volontà di Dio non toglie la contingenza alle cose.

Il volere di Dio non toglie alle cose la loro contingenza, cioè lascia che le cose siano non necessarie: Dio vuole che alcune cose siano contingenti e non necessarie[886]: a questo proposito dobbiamo dire che la cosa che Dio vuole principalmente nella creazione è la perfezione cumulativa dei suoi effetti, nella misura in cui si riscontra più completa, in questa perfezione, la somiglianza della divina Bontà; proprio questa perfezione dell'universo richiede che ci siano cose contingenti, altrimenti nell'universo non ci sarebbero tutti i gradi dell'essere[887].

4) Linee generali circa l'Eucaristia come Causa della nostra somma e soprannaturale partecipazione alla divina Volontà.

Contingente e non necessaria è anche la perfezione spirituale cui Dio ci chiama; Dio vuole che viviamo pienamente e santamente in Lui ma ha lasciato a noi la scelta di realizzare o meno tale perfezione. In quanto noi, per la grazia divina, e dunque per l'Eucaristia, vogliamo seriamente tale perfezione spirituale, il nostro volere si assimila soprannaturalmente alla divina Volontà e

---

882 Cfr.*C. Gent.*, l. 1 cap. 75 n. 7.
883 Cfr.*S.Th.,* I, q. 19 a. 2 in co.
884 Cfr.*S.Th.,* I q. 19 a. 3 in c. et ad 2m.
885 Cfr.*C Gent.,*l.1 cap. 84 .
886 Cfr.*C. Gent*., cap. 85 .
887 Cfr.*C Gent.,*l.1 c. 85 n. 3 "Amplius. Deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo. Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia: alias non omnes gradus entium in universo continerentur. Vult igitur Deus aliqua esse contingentia."

sommamente partecipa del divino Volere, il nostro libero arbitrio si assimila al libero arbitrio di Dio e noi veniamo deificati. L' Eucaristia assimila sommamente la nostra volontà alla divina Volontà, in particolare attraverso la carità e attraverso tutte le perfezioni aventi per soggetto la volontà. Come abbiamo detto l'Eucaristia è la causa di tutta la vita morale cristiana: essa infatti, congiungendoci a Cristo[888] e convertendoci in Lui[889], con la carità perfetta[890], come visto, infonde in noi tutte le virtù infuse [891] nella loro perfezione[892] e tutti i doni dello Spirito Santo[893].

4) Il libero arbitrio di Dio e linee generali circa la nostra partecipazione ad esso attraverso l'Eucaristia.

Non meravigliatevi se abbiamo affermato che il libero arbitrio dell'uomo santo partecipa in modo elevato del Libero Arbitrio divino; in Dio vi è libero arbitrio: dice s. Tommaso a riguardo:

> Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte: unde in nobis est liberum arbitrium respectu eius quod volumus currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit. [894]

Per il fatto che Dio vuole non per necessità assoluta ma liberamente le creature, si può dire che Dio ha libero arbitrio giacché quest'ultimo si ha rispetto a ciò che uno vuole non per necessità ma spontaneamente. Inoltre, consistendo il libero arbitrio nell'essere causa di sé, in certo modo, cioè nel volere sulla base di ciò che si è conosciuto, occorre dire che in Dio c'è sommamente il libero arbitrio: Dio è sommamente causa di sé, la sua perfettissima Volontà è perfettissimamente

---

[888] Super Sent. IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[889]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[890]Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q. 79 a. 1"; per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.";S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[891] *Super Sent.* III d.36 q.1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur."

[892]Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q. 79 a. 1"

[893]Cfr.*S. Th.* I-II q.68 a.5 in c. "… dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest.";*Super Sent*. I d.17 q.2 a.5 ex. "…dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus Sanctus non habetur" cioè i doni che attengono alla grazia santificante vengono infusi tutti insieme, ma la grazia santificante viene in noi con la carità ; s. Tommaso afferma altresì questa verità in due *sed contra* che lui stesso mostra di accettare nelle risposte che li seguono: *Super Sent.* III 34 1 6 arg.5 "Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur …" *Super Sent Super Sent.* III, d. 34, q. 2 a.3 qc. 3 sed contra 1 "Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur."

[894] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 88.

"diretta" dal suo Intelletto[895]; ulteriormente in Dio c'è sommamente libero arbitrio perché questo implica padronanza di sé e indipendenza dagli altri: e Dio è sommamente padrone di sé ed è indipendente dalle creature[896]. In Dio il libero arbitrio, come ogni altro attributo, è la stessa divina Essenza che è assoluta perfezione, Atto puro e da cui va esclusa ogni potenza passiva; perciò, mentre il nostro libero arbitrio può flettersi verso il male a causa della nostra passibilità, ciò non può accadere in Dio; per sé stessa, l'Eucaristia, (come già visto e come vedremo ancora meglio) unendoci pienamente a Dio, ha la potenza per fissarci definitivamente nella grazia santificante e pertanto per fissare il nostro arbitrio nel bene per partecipazione alla Perfezione e Impassibilità divina, ma finché siamo in questo mondo, prima della morte, non possiamo, normalmente, accogliere in pienezza questa grazia[897].

G) Potenza, impassibilità di Dio e sua causalità nella nostra vita spirituale attraverso l'Eucaristia.

In Dio a differenza nostra, come detto, non c'è potenza passiva[898], in questo senso Dio è impassibile; più particolarmente, riguardo all'impassibilità della Natura divina, s. Tommaso afferma:

> Adhuc. Unumquodque, sicut natum est agere inquantum est actu, ita natum est pati inquantum est potentia: nam motus est actus potentia existentis. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex dictis. Nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.[899]

Dio è eterno Atto Puro e non può subire alcuna azione, perciò Dio è del tutto impassibile e immutabile ed esclude del tutto da sé la potenza passiva. D'altra parte, che Dio non abbia potenza passiva è evidente dal fatto che Dio è un Essere necessario e in quanto tale non ammette in sé nulla di possibile. S. Tommaso, come si vede in tutta la sua produzione teologica, si pone in maniera decisa contro tutti coloro che volessero affermare, in senso proprio, che Dio patisce, soffre nella sua Natura divina [900]. Purtroppo ai nostri tempi questo errore, specialmente a causa di autori protestanti, torna a diffondersi; s. Tommaso, sulla scorta del Magistero[901] sarà sempre un acerrimo nemico di una tale deviazione dottrinale. Da parte nostra speriamo che i fautori della passibilità della Natura divina abbiano la bontà di accogliere il sapiente insegnamento tomista che è profondamente immerso e fondato nella Scrittura, nella Tradizione e nel Magistero della Chiesa, anzi, più precisamente speriamo che questi teologi, soprattutto se alcuni di essi fossero cattolici, abbiano la bontà di accogliere in pienezza il Magistero della Chiesa che nella persona di Papa Benedetto XIV condannò l'affermazione, da lui stesso definita eretica, per cui Cristo aveva sofferto la Passione nella Natura divina e l'affermazione, conseguente, per cui la Natura divina è passibile e mortale[902]. Una tale eresia tra le altre cose rende incomprensibili i testi biblici che affermano l'impassibilità dei beati; tale impassibilità dei beati difatti è partecipazione somma alla divina Impassibilità, mancando quest'ultima diventa praticamente incomprensibile la prima. A questo riguardo è interessante notare che l'Eucaristia proprio donandoci la divina beatitudine del Cielo, ci fa partecipare alla divina Impassibilità e ci immerge nella impassibilità dei beati.

1) Assenza di passioni in Dio.

---

[895] Cfr.*ibid.*

[896] Cfr.*ibid.*.

[897] *S. Th.* III q. 79 a.6 ad 1m.

[898] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 16 .

[899] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 16 n. 6.

[900]Cfr.*Super Sent.*, III d.1 q.2 a.3; *C. Gent.*, l.1 capp. 16. 20. 89. 90. 92.; l.4 cap. 35. 55; *In II Cor.,* c.4 l. 4;Cfr.*S.Th.,* I q. 97 a. 2; Iª-IIae q. 73 a. 8 ad 2; I-IIae q.102 a.5; II-II q. 81 a. 7; q. 188 a. 5.

[901]Cfr. Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di Peter Hünermann, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1995, si vedano i nn.166, 196s, 293s,297,300, 318, 367, 442,492, 504, 635,681, 801, 852, 2529.

[902] Cfr.DS 2529.

L'Impassibilità divina implica che in Dio non ci sono passioni; s. Tommaso spiega che, di per sé, nessuna passione degli affetti, che procede dalla parte sensitiva dell'uomo, può essere applicata a Dio che non ha sensi né conoscenza sensitiva[903]; ogni passione secondo che implica trasmutazione corporale è inapplicabile a Dio perché Egli non ha corpo[904]; le passioni appartengono ad esseri in potenza, ma Dio è purissimo Atto[905], quindi non ha passioni.

S. Tommaso esclude assolutamente tutte le passioni in quanto tali da Dio, ma realizza una profonda distinzione tra le passioni che debbono essere escluse da Dio per il genere e per la specie[906] e quelle che debbono essere escluse da Lui per il genere ma possono essere applicate in certo modo a Lui per la specie, ossia considerate non come passioni ma come atti perfetti che sono sommamente in Dio, Atto Puro[907]; vediamo con più precisione questi due gruppi. Intanto, però, possiamo dire già da ora che anche noi siamo chiamati alla impassibilità, i beati in Cielo non soffrono ed è l'Eucaristia che ci conduce al Cielo; perciò l'Eucaristia è il divino strumento per cui Dio ci attira a partecipare alla sua impassibilità nel Paradiso insieme con beati.

a) Passioni da escludere assolutamente in Dio.

Le passioni che vanno escluse da Dio per il loro genere e anche per la loro specie sono le passioni il cui oggetto è indegno di Dio, come la tristezza e il dolore, sono quelle passioni il cui oggetto formale si desume anche dall'atteggiamento del soggetto verso il bene o verso il male, come la speranza o il desiderio, sono inoltre quelle passioni legate alla capacità di ricevere un male, come il timore; sono, ancora, altre passioni di vario tipo quali l'invidia, il pentimento, l'ira. Ci potremmo chiedere per quale motivo la Scrittura Sacra presenti talvolta Dio come affetto proprio da queste passioni che anche secondo la specie vanno escluse in Lui; s. Tommaso risolve da par suo questo problema in un testo che conserva grandissimo rilievo anche e forse soprattutto nel panorama teologico attuale; dice dunque il s. Dottore che la S. Scrittura va interpretata rettamente distinguendo i testi in cui parla propriamente, da quelli in cui parla metaforicamente: che essa affermi che Dio è irato, soffre, è paziente, si pente, va inteso in senso metaforico e così pure ogni altra passione a Dio sconveniente, che la Scrittura afferma di Lui stesso, va intesa metaforicamente[908]; chi conosce la S. Scrittura sa che in essa Dio è antropomorficamente presentato in certi testi, con mani e parti del corpo che propriamente non sono attribuibili a Dio (che non è corpo sebbene ha assunto il corpo umano in Cristo), pertanto non fa meraviglia che siano attribuite a Lui passioni che, propriamente, non gli competono. Deviando da questa retta interpretazione, nel corso dei secoli vari studiosi della S. Scrittura, mancando di sapienza soprannaturale, l'hanno interpretata nel modo più distorto proprio su questi temi che stiamo esaminando, s. Tommaso tra questi ricorda alcuni giudei che giungevano ad applicare a Dio, in senso proprio, tutte le passioni che la S. Scrittura gli attribuisce: ira, tristezza, penitenza etc. Appunto metaforicamente vanno intese anche le espressioni secondo cui Dio odia il peccato e il peccatore.[909] Si dice che Dio odia i peccatori in quanto li vuole privare della beatitudine[910]; in questa stessa linea s. Tommaso afferma che alcuni uomini sono riprovati e odiati da Dio[911]; per rendere più semplice il discorso potremmo dire che le affermazioni bibliche secondo cui Dio odia o riprova i peccatori significano che queste persone si chiudono alla Volontà di Dio e al suo amore e perciò non ricevono da Dio tutto l'amore che egli vuole riversare in loro e sono anche giustamente punite[912] dalla divina Giustizia.

---

[903] Cfr.*C Gent.,*l.1 cap. 89.
[904] Cfr.ibid.
[905] Cfr.ibid.
[906] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 91 .
[907]Cfr.*C Gent.,*l.1 c. 90 .
[908] Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 91 n. 12.
[909] Cfr.*S.Th.,* I, q. 20 a. 2 ad 4m.
[910] Cfr.*C Gent.,*l.3 c.157.
[911] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 23 a. 3 ad 1 "Inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare".
[912] Cfr.Cfr.*S.Th.,* I q. 21 a. 1 ad 3m; I-II q. 87 a.1-3, in particolare: I-II q. 87 a. 1 ad 2m "…dicit enim Dionysius, IV cap. De Div. Nom., quod puniri non est malum, sed fieri poena dignum."; I-II q. 87 a. 3 ad 2m "Sic igitur et aeternae poenae reproborum a Deo inflictae.. "

b) Passioni da escludere, in quanto tali, in Dio, ma attribuibili all'Onnipotente in quanto atti e perfezioni.

Vi sono altre passioni che, anche se per il loro genere vanno escluse da Dio, in ragione della loro specie non ripugnano alla divina Perfezione[913] e perciò possono ammettersi, in certo modo, in Dio, cioè possono ammettersi in quanto intese non come passioni ma come atti, perfezioni[914]; in quanto tali esse sono la stessa divina Essenza perché in Dio, come visto, ogni perfezione è la stessa divina Essenza. Non ripugna, in questo senso, alla Perfezione divina la gioia, il godimento e alcune altre realtà simili (come l'amore) che nel loro aspetto specifico non implicano incompatibilità con la Perfezione divina[915].

L'autorità della S. Scrittura, bene intesa, conferma che in Dio vi sono gioia e amore; ribadiamo che non sono in Lui come passioni, ossia come si riscontrano in noi, ma come atti, come perfezioni[916]. In questa linea Dio è nella gioia e nel godimento in senso proprio, dice s. Tommaso, perché la gioia e il godimento hanno per oggetto il bene presente, sono coronamento dell'operare e Dio è la stessa Bontà, è Sommo ed eterno Bene ed è Atto Puro; Dio gode di sé stesso e prova gioia in sé e nelle altre creature.[917] L'Eucaristia ci fa partecipare soprannaturalmente a questa eterna gioia di Dio e ci fa partecipare altresì al suo Amore; in Dio, infatti, c'è perfettissimo e stabilissimo amore, Dio vuole il bene di sé e degli altri esseri, il che è proprio di chi ama, inoltre in Dio c'è la gioia che ha per oggetto il bene amato, dunque in Dio vi è amore[918]. L'amore è in Dio secondo che l'amore è atto della volontà verso il bene: Dio è Atto Puro infinito che infinitamente vuole la Bontà che è Lui stesso, pertanto in Dio c'è infinito amore; la S. Scrittura afferma che "Dio è carità" (1 Gv. 4,16) cioè Dio è amore: la stessa divina Essenza infinita è amore . L'Amore in Dio, come ogni altro attributo di Dio, è la stessa divina Essenza; somma partecipazione nostra all'amore di Dio si ha per la carità.

H) Le Virtù divine e la loro causalità nella nostra vita spirituale attraverso l'Eucaristia.

In Dio troviamo la perfezione delle virtù, in certo modo; la virtù infatti è una specie di bontà dell'uomo virtuoso, e Dio abbraccia a suo modo ogni bontà[919]. Come tutti gli altri attributi divini le virtù di Dio sono la sua stessa Essenza[920]. La virtù può essere attribuita a Dio entro certi limiti, anzitutto essa gli va attribuita in quanto perfezione e non in quanto abito, in Dio difatti non ci sono abiti perché gli abiti indicano potenzialità, Dio è Atto Puro che non ha nulla di potenziale; poi non tutte le virtù possono attribuirsi a Dio ma solo quelle a Lui convenienti[921]. Le Virtù divine sono virtù esemplari, cause esemplari delle nostre virtù[922]; in modo particolare le virtù divine sono cause esemplari delle nostre virtù infuse. Le virtù infuse si attuano in noi attraverso l'Eucaristia, che è la causa di ogni nostra perfezione soprannaturale: l'Eucaristia congiungendoci a Cristo[923] e

---

[913]Cfr.*C Gent.,*l.1 c. 90 .
[914] Cfr.*C Gent., l.*1 c. 91;Cfr.*S.Th.,* Iª q. 82 a. 5 ad 1
[915]*Cfr.C Gent.,*l.1 c. 90 .
[916] Cfr.*C Gent.,*l.1 c. 91 .
[917]Cfr.*C Gent.,*l.1 c. 90 .
[918] Cfr.*C Gent.,*l.1 c. 91 .
[919] Cfr.*C Gent.,*l.1 c. 92.
[920] Cfr.ibid.
[921] Cfr.*C Gent.,*l.1 c. 92.
[922]Cfr.*S.Th.,* I-II, q. 61 a. 5 in c. "Oportet igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares. Ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero, conversio divinae intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est eius immutabilitas; iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit."
[923] Super Sent. IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

convertendoci in Lui[924], con la carità perfetta[925], come visto, infonde in noi tutte le virtù infuse [926] nella loro perfezione[927] e tutti i doni dello Spirito Santo[928].

1) Virtù della carità in Dio.

Anzitutto va attribuita a Dio la virtù della carità che è la più alta, la S. Scrittura afferma con chiarezza "Dio è carità"(1 Gv. 4,16); l'amore di Dio, di cui parlammo più sopra, spiegando che Dio vuole il bene di sé e degli altri esseri, il che è proprio di chi ama[929] e che l'amore è in Dio secondo che l'amore è atto della volontà verso il bene (Dio è Atto Puro infinito che infinitamente vuole la Bontà che è Lui stesso) questo amore è appunto la divina Carità[930]. L'Amore-Carità in Dio, come ogni altro attributo di Dio, è la stessa divina Essenza ed è infinito. Questo Amore infinito ha per oggetto, più precisamente, anzitutto la divina Bontà e, in ordine ad essa, le creature perché l'amore in Dio non è una passione ma un atto della volontà e, come abbiamo visto precedentemente, Dio vuole anzitutto sé stesso, la sua Bontà e vuole le creature in ordine a Lui stesso; riguardo all'amore di Dio in relazione con le creature è interessante la risposta che dà s. Tommaso allorché si domanda se Dio ama tutto ugualmente e se Dio ama di più le cose migliori: amare significa volere il bene per qualcuno e per una doppia ragione qualcosa può essere amata più o meno:

6) per parte dell'atto di volontà dell'amante che è più o meno intenso e in questo senso Dio non ama qualcosa più di un'altra perché ama tutto con un solo atto semplicissimo di volontà

7) per parte del bene che l'amante vuole per l'amato, e così diciamo che qualcosa è maggiormente da noi amata in quanto vogliamo per essa un maggiore bene; in questo senso occorre

---

[924]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[925] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q. 79 a. 1"; per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.";S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[926] *Super Sent.* III d.36 q.1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur."

[927] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q. 79 a. 1"

[928] Cfr.*S. Th.* I-II q.68 a.5 in c. "… dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest.";*Super Sent*. I d.17 q.2 a.5 ex. "…dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus Sanctus non habetur" cioè i doni che attengono alla grazia santificante vengono infusi tutti insieme, ma la grazia santificante viene in noi con la carità ; s. Tommaso afferma altresì questa verità in due *sed contra* che lui stesso mostra di accettare nelle risposte che li seguono: *Super Sent.* III 34 1 6 arg.5 "Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur …" *Super Sent Super Sent.* III, d. 34, q. 2 a.3 qc. 3 sed contra 1 "Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur."

[929] Cfr.*C Gent.,*l.1 c. 91 .

[930] Cfr.*In div. nom.*, cap. 4 l. 11.

affermare che Dio ama alcune realtà più di altre: infatti, essendo Dio la causa della bontà delle creature, non ci sarebbe qualche creatura migliore delle altre se Dio non volesse per essa un bene maggiore che per un'altra[931]. Perciò, ulteriormente, occorre dire che Dio ama di più le realtà migliori perché proprio essendo Egli la causa della bontà nelle creature, se alcune creature sono migliori lo sono perché Dio vuole per esse un maggior bene perciò le ama di più[932]. E aggiunge s. Tommaso che l'affermazione secondo cui Dio si cura egualmente di tutte le cose non va intesa nel senso che Egli dispensi beni uguali a tutte le creature ma nel senso che con uguale sapienza e bontà Egli amministra tutte le cose[933].

a)Linee generali della nostra partecipazione alla divina Carità attraverso l'Eucaristia.

L'Eucaristia è il mezzo attraverso cui la divina Carità viene a noi partecipata: l'Eucaristia congiungendoci a Cristo[934] e convertendoci in Lui[935], con la carità perfetta[936], come visto, infonde in noi tutte le virtù infuse [937] nella loro perfezione[938] e tutti i doni dello Spirito Santo[939].

---

[931]Cfr.*S.Th.,* I q. 20 a. 3 in c. " Respondeo dicendum quod, cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo, ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus. Et sic Deus non magis quaedam aliis amat: quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo, ex parte ipsius boni quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus maius bonum; quamvis non magis intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri. "

[932]Cfr.*S.Th.,* I q. 20 a. 4 in c. " Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praedicta, quod Deus magis diligat meliora. Dictum est enim quod Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quam ei maius bonum velle: voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic, ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis maius bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet. "

[933] Cfr.ibid. a. 3 ad 1m.

[934] Super Sent. IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[935]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[936]Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q. 79 a. 1"; per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.";S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[937] *Super Sent.* III d.36 q.1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur."

[938] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q. 79 a. 1"

[939]Cfr.*S. Th.* I-II q.68 a.5 in c. "… dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest.";*Super Sent*. I d.17 q.2 a.5 ex. "…dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus Sanctus non habetur" cioè i doni che attengono alla grazia santificante vengono infusi tutti insieme, ma la grazia santificante viene in noi con la carità ; s. Tommaso afferma altresì questa verità in due *sed contra* che lui stesso mostra di accettare nelle

La carità è una forma, è un principio di azione soprannaturale, giusta, meritoria[940]; la carità realizza un effetto infinito in noi giacché congiunge (cioè fa partecipare soprannaturalmente) le'anime nostre a Dio, che è Vita eterna, giustificandole[941]. Questa virtù infusa ci fa ordinare profondamente la nostra vita: come Dio ha per Regola la sua stessa Sapienza, così anche noi, per la carità, che ci fa partecipi di Dio, veniamo regolati in tutti i nostri atti da Dio, che è Regola suprema[942]. La carità, più precisamente, fa che noi veniamo ordinati da Dio verso la beatitudine celeste e in quanto tale essa è una virtù speciale: è invero un abito e un atto che è specificato dal Bene divino in quanto oggetto di beatitudine[943]; perciò la carità è posta nella definizione di ogni virtù vera: perché tutte le altre virtù vere dipendono da essa in qualche modo[944] essendo ordinate alla divina beatitudine. La carità ha per soggetto la volontà.

2) Virtù della vita attiva attribuibili per analogia a Dio

Insieme con la carità possono attribuirsi a Dio, secondo s. Tommaso, alcune virtù cosiddette della vita attiva e le virtù cosiddette contemplative.

Tra le virtù della vita attiva possono attribuirsi a Dio solo quelle che ordinano l'uomo agli atti esterni, come la veracità, la giustizia, la liberalità, la magnificenza, la prudenza e l'arte; tali virtù sono perfezioni della volontà e dell'intelletto e non contengono nulla che sia sconveniente per Dio, esse tuttavia non si applicano a Dio riguardo ad atti imperfetti, come vedremo.

In Dio c'è la virtù dell'arte in senso proprio perché, come mette in evidenza s. Tommaso, la ragione di tutte quelle cose che procedono da Dio è nell'Intelletto divino, ma la ragione della cosa da farsi che è nella mente del realizzatore è appunto l'arte, dunque in Dio vi è l'arte in senso proprio[945].

In Dio vi è la prudenza: la Volontà divina in ciò che è altro da sé, si determina ad una certa cosa con la propria conoscenza e la virtù che ora stiamo esaminando è precisamente la conoscenza che ordina la volontà ad agire in modo perfetto perciò in Dio vi è la prudenza, che è la stessa divina Essenza[946]; attenzione però: questa virtù, in quanto atto di ben consigliarsi, non si addice a Dio; il consigliarsi infatti è un atto imperfetto, assolutamente sconveniente a Dio che sa tutto[947].

---

risposte che li seguono: *Super Sent.* III 34 1 6 arg.5 "Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur …" *Super Sent Super Sent.* III, d. 34, q. 2 a.3 qc. 3 sed contra 1 "Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur."

[940]Cfr.*S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 2 in c. "…Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari."

[941]Cfr.*S.Th.,* II-II q. 23 a. 2 ad 3m "Ad tertium dicendum quod caritas operatur formaliter. Efficacia autem formae est secundum virtutem agentis qui inducit formam. Et ideo quod caritas non est vanitas, sed facit effectum infinitum dum coniungit animam Deo iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinae, quae est caritatis auctor."

[942]Cfr.*S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura, et ideo humana virtus, quae est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet humana ratio, et ipse Deus . Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod est secundum rationem rectam, ut patet in II Ethic., ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est de fide et spe. Unde, cum caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam; consequens est caritatem esse virtutem."

[943]Cfr.*S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod actus et habitus specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Proprium autem obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est. Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est specialis amor. Unde et caritas est specialis virtus."

[944]Cfr.*S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 4 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia ab ea dependent aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in II et VI Ethic., eo quod virtutes morales dependent a prudentia."

[945] Cfr.*C. Gent*, l.1 cap. 93 n. 4.

[946] Cfr.*C. Gent*, l.1 cap. 93 n. 5

[947] Cfr.*C. Gent*, l.1 cap. 93 n. 10.

In Dio vi è la giustizia, non la giustizia commutativa, ma quella distributiva[948]. Dio che è il governatore dell'universo dà a ciascuno secondo la dignità di ognuno, perciò è giusto; secondo la sua giustizia Dio punisce il peccatore indurito e perdona il peccatore pentito[949]

Dio è sommamente liberale, ossia si riscontra in Lui la virtù della liberalità per la quale il bene viene fatto per sé stesso e per la bellezza del dare, senza speranza di ricavarne nulla[950]; solo Dio è pienamente liberale, perché noi creature dall'operare il bene acquistiamo sempre del bene, mentre Dio no, essendo assolutamente perfetto.

In Dio c'è la virtù della veracità per la quale ci si manifesta per ciò che si è; Dio difatti si manifesta nelle creature per ciò che Dio è [951].

Le virtù della vita attiva applicate, come visto finora, a Dio, hanno il loro esemplare nella divina Essenza e si riscontrano in Lui con una estensione più universale che nell'uomo, perché in Lui esse si estendono a tutto l'universo, perciò sono dette esemplari, o modelli delle nostre: gli esseri limitati sono infatti immagini di quelli assoluti; le altre virtù, che a Dio non possono attribuirsi, non hanno il loro esemplare nella divina Essenza ma nella divina Sapienza che contiene le ragioni proprie di tutte le cose[952].

a) Linee generali della nostra partecipazione, attraverso l'Eucaristia, alle virtù della vita attiva di Dio.

Tutte queste divine Perfezioni relative alla vita attiva vengono a noi partecipate soprannaturalmente attraverso l'Eucaristia. In particolare dobbiamo affermare che speciale importanza hanno in noi le virtù, infuse, della giustizia e della prudenza che sono dette cardinali, esse hanno il loro esemplare nella divina Essenza e per esse partecipiamo più direttamente alle corrispondenti Virtù divine. L'Eucaristia è la Causa delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo, come detto, perciò essa è la Causa della prudenza, della giustizia ma anche della fortezza e della temperanza che sono le quattro virtù cardinali.

La prudenza è amore che discerne (ossia distingue) bene quelle cose per le quali si è aiutati a tendere in Dio, dalle cose dalle quali si può essere impediti in tale tendenza[953]; essa non è solo conoscitiva dei principi generali, ma anche delle applicazioni particolari[954]. La prudenza ha per

---

948 Cfr.*S.Th.,* I q. 21 a.1 in c.

949Cfr.*S.Th.,* I q. 21 a. 1 ad 3m "[…..]Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis; quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus, dicens: cum punis malos, iustum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, iustum est, quia bonitati tuae condecens est. "

950 Cfr.*C. Gent*, l.1 c. 93 .

951 Cfr.*C. Gent*, l.1 c. 93 .

952Cfr.*C Gent.,*l. 1 c.93 "Unde et divinae virtutes nostrarum exemplares dicuntur: nam quae sunt contracta et particulata, similitudines quaedam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelae se habet ad lumen solis. Aliae vero virtutes, quae Deo proprie non conveniunt, non habent exemplar in divina natura; sed solum in divina sapientia, quae omnium entium proprias rationes complectitur; sicut est de aliis corporalibus rebus."

953Cfr.*S.Th.,* II-II q. 47 a. 1 ad. 1m "Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivae virtutis est amor, ut supra dictum est. Sic igitur prudentia dicitur esse amor non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiae. Unde et postea subdit Augustinus quod prudentia est amor bene discernens ea quibus adiuvetur ad tendendum in Deum ab his quibus impediri potest. Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum".

Cfr.ibid. ad 2m"Ad secundum dicendum quod prudens considerat ea quae sunt procul inquantum ordinantur ad adiuvandum vel impediendum ea quae sunt praesentialiter agenda. Unde patet quod ea quae considerat prudentia ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quae sunt ad finem est consilium in ratione et electio in appetitu. Quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod prudens est bene consiliativus. Sed quia electio praesupponit consilium, est enim appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III Ethic.; ideo etiam eligere potest attribui prudentiae consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit."

954Cfr.*S.Th.,* II-II q. 47 a. 3 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est.

soggetto la ragione, e più precisamente la ragione pratica, non la speculativa, perché la ragion pratica ordina ciò che conosce all'azione e appunto la prudenza è "recta ratio agibilium": retta norma di ciò che si può fare per giungere al fine[955]. La prudenza infusa, in particolare, è retta norma di ciò che si deve fare per raggiungere il Fine Ultimo che è la beatitudine del Cielo; essa è perfezionata dal dono del consiglio[956].

La giustizia è quella virtù per la quale l'uomo vive in una continua e costante volontà di attribuire a ciascuno il suo[957]; essa si attua essenzialmente nelle relazioni con gli altri[958], e rettifica le nostre operazioni a loro riguardo[959]. Questa virtù in quanto è infusa da Dio per grazia, in noi, rettifica soprannaturalmente, in ordine alla beatitudine, le nostre operazioni riguardo alle nostre relazioni con gli altri. Unitamente alla giustizia e come perfezionamento, in certo modo, di tale virtù l'Eucaristia riversa in noi il dono della pietà che ci comunica, in particolare, un affetto filiale a Dio, secondo quello che dice s. Paolo allorché afferma che: abbiamo ricevuto lo Spirito di adozione di figli nel quale gridiamo: "Abbà" cioè Padre (Rom. 8,15); alla pietà appartiene di onorare il padre e appunto il dono della pietà ci perfeziona sommamente nell'onore di Dio (che è Padre per eccellenza) come Padre, il che è molto più perfetto che onorare Dio come Creatore e Signore[960].

La virtù della fortezza infusa rimuove gli impedimenti, derivanti dalle difficoltà, ad una retta applicazione della ragione[961], in ordine al conseguimento della beatitudine celeste. Questa virtù è collegata al dono della fortezza che rende l'uomo capace di portare a termine l'opera della sua salvezza e santificazione sfuggendo ai pericoli che, soprattutto in morte, possono insidiarlo e comunica altresì all'uomo una particolare fiducia di giungere alla beatitudine celeste[962].

Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes."

[955]Cfr.ibid. a. 2 " Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentis est bene posse consiliari. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica."

[956]Cfr.*S.Th.,* II-II q. 52 a. 1 " Respondeo dicendum quod dona Spiritus Sancti, ut supra dictum est, sunt quaedam dispositiones quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu Sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum eius quod movetur, sicut creaturam corporalem movet per tempus et locum, creaturam autem spiritualem per tempus et non per locum, ut Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt. Est autem proprium rationali creaturae quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum, quae quidem inquisitio consilium dicitur. Et ideo Spiritus Sanctus per modum consilii creaturam rationalem movet. Et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus Sancti ."

[957]Cfr.*S.Th.,* II-II q. 58 a. 1 arg. 1 e in c. "Videtur quod inconvenienter definiatur a iurisperitis quod iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens [….]

Respondeo dicendum quod praedicta iustitiae definitio conveniens est, si recte intelligatur […]".

[958]Cfr.ibid. a. 2 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum, nihil enim est sibi aequale, sed alteri."

[959]Cfr.ibid. a. 3 " Respondeo dicendum quod virtus humana est quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit. Quod quidem convenit iustitiae. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit. Et ut Tullius dicit, in I de Offic., ex iustitia praecipue viri boni nominantur. Unde, sicut ibidem dicit, in ea virtutis splendor est maximus."

[960]Cfr.*S.Th.,* II-II q.121 a. 1 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, dona Spiritus Sancti sunt quaedam habituales animae dispositiones quibus est prompte mobilis a Spiritu Sancto. Inter cetera autem, movet nos Spiritus Sanctus ad hoc quod affectum quendam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom. VIII, *accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*. Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus Sancti sit Spiritus Sancti donum."

[961]Cfr.*S.Th.,* II-II q. 123 a.1 "…Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur. Uno modo, per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliud quam rectitudo rationis requirat, et hoc impedimentum tollit virtus temperantiae. Alio modo, per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquid difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse."

[962]Cfr.*S.Th.,* II-II q. 139 a. 1 " Respondeo dicendum quod fortitudo importat quandam animi firmitatem, ut supra dictum est, et haec quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis et in malis perferendis, et praecipue in arduis bonis vel malis. Homo autem secundum proprium et connaturalem sibi modum hanc firmitatem in utroque potest

La temperanza infusa è una virtù che inclina l'uomo a moderarsi conformemente alla ragione[963] illuminata dalla fede, in ordine al raggiungimento della beatitudine eterna, e in particolare inclina l'uomo a contenersi nelle cose che più allettano, perciò è virtù speciale avendo una materia speciale[964].

Queste ultime due virtù non possono applicarsi a Dio, perciò hanno il loro esemplare non nella divina Essenza ma nella divina Sapienza, come detto più sopra.

3) Virtù della vita contemplativa in Dio.

Dio possiede le virtù contemplative in sommo grado. Dio è sommamente sapiente, la sapienza difatti è una virtù contemplativa che consiste nella cognizione delle cause più alte e Dio, conoscendo perfettamente sé stesso, conosce la Realtà somma e la Causa Prima di tutte le cose. La Scrittura conferma pienamente questa verità:

> "Unde Iob 9-4: sapiens corde est: et Eccli. 1-1: omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper. Philosophus etiam dicit, in principio metaphysicae, quod est divina possessio, non humana."[965]

Ogni sapienza viene da Dio; Egli è sommamente sapiente ed è Fonte e Causa di ogni perfezione. Il termine sapiente si attribuisce a Dio in modo triplice, come afferma s. Tommaso:

> "Et ideo, secundum doctrinam dionysii, tripliciter ista de deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur.[966]"

Anzitutto, il termine sapiente si attribuisce a Dio in modo affermativo secondo che in Dio vi è la somiglianza della sapienza che da Lui fluisce; tuttavia in Dio la sapienza così come noi la conosciamo e nominiamo perciò possiamo dire, in questo senso, che Dio non è sapiente; ma poiché noi non neghiamo la sapienza in Dio nel senso che Egli manca di sapienza ma nel senso che è in Lui supereminetemente dobbiamo dire che Dio è supersapiente e così, attraverso questi tre passi possiamo intendere in che senso la sapienza sia attribuibile a Dio. Per la divina Sapienza Dio si comprende: Dio conosce sé per sé stesso e si conosce così perfettamente che si comprende perfettamente, ossia si conosce così perfettamente quanto è conoscibile[967]. Dio è sommamente conoscibile e sommamente conoscente, perciò si conosce perfettamente e si comprende

---

habere, ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicuius ardui operis implendi, vel alicuius gravis mali perferendi, et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis vel generalis, ut supra dictum est. Sed ulterius a Spiritu Sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, et evadat quaecumque pericula imminentia. Quod quidem excedit naturam humanam, quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in mortem. Sed hoc operatur Spiritus Sanctus in homine, dum perducit eum ad vitam aeternam, quae est finis omnium bonorum operum et evasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quandam fiduciam menti Spiritus Sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundum hoc fortitudo donum Spiritus Sancti ponitur, dictum est enim supra quod dona respiciunt motionem animae a Spiritu Sancto."

[963]Cfr.*S.Th.,* II-II q. 141 a. 1 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Et ideo virtus humana est quae inclinat ad id quod est secundum rationem. Manifeste autem ad hoc inclinat temperantia, nam in ipso eius nomine importatur quaedam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus."

[964]Cfr.ibid. a. 2 "..Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refrenat appetitum ab his quae maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo."

[965] Cfr.*C Gent.,*l.1 c.94.

[966] *De pot.* q. 7 a.5 ad 2m

[967] Cfr.ibid. a.3.

perfettamente[968]. Atto della Sapienza divina è la contemplazione per cui Dio si contempla. Il Signore ha la perfettissima e continua contemplazione di sé[969]. Per ordine della sua sapienza Dio produce ed ha prodotto le cose. Più precisamente s. Tommaso spiega che:

> "Ipsa divina sapientia est omnium causa effectiva, inquantum res producit in esse et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordine in rebus, inquantum res invicem se coadunant in ordinem ad ultimum finem; et ulterius, est causa indissolubilitatis huius concordiae et huius ordinis, quae semper manent, qualitercumque rebus immutatis. Modum autem huius ordinis subiungit, quia semper fines primorum, idest infima supremorum, coniungit principiis secundorum, idest supremis inferiorum, ad modum quo supremum corporalis creaturae scilicet corpus humanum, infimo intellectualis naturae, scilicet animae rationali unit; et simile est videre in aliis; et sic operatur pulchritudinem universi per unam omnium conspirationem, idest concordiam et harmoniam, idest debitum ordinem et proportionem."

La Sapienza divina è causa agente di tutto il creato in quanto non solo dà l'essere alle cose ma le produce in essere, le fa essere dando loro di essere con ordine tra le altre cose in quanto le cose sono coadunate e ordinate al fine ultimo; inoltre è causa dell'indissolubilità della concordia e dell'ordine (che sempre rimangono, pur mutando le cose) delle cose al Fine Ultimo. Il modo di quest'ordine si realizza nella concordia e nell'armonia secondo che le cose infime tra le supreme congiunge alle cose supreme tra le inferiori; in questa armonia Dio ha congiunto al corpo (che è supremo tra gli esseri inferiori) l'anima razionale, che è l'infima tra le realtà superiori, così la divina Sapienza ha realizzato e realizza la bellezza dell'universo attraverso il debito ordine e la debita proporzione.

In Dio vi è la virtù contemplativa della scienza, che consiste nella conoscenza delle cose mediante le cause loro proprie. Dio infatti conosce tutto in Sé stesso, che è Causa di tutto, pertanto c'è, in Lui, scienza somma e altissima[970]; senza ragionamento, ma con una unica intuizione che è la sua stessa Essenza, Dio conosce tutto, perciò in Dio c'è ulteriormente intelligenza o intelletto poiché Egli non ha una conoscenza discorsiva o raziocinativa delle cose[971]. Dio conosce tutte le creature in sé stesso, dice s. Tommaso, in quanto la sua Essenza contiene la somiglianza di tutte le creature [972]. Conoscendo Sé stesso in quanto Causa di tutto, Dio conosce tutte le cose secondo l'unica continenza della causa[973]. L' Essenza divina è sufficiente per dimostrare ogni cosa, perciò conoscendo la sua essenza Dio conosce tutte le essenze e tutto quello che ad esse può capitare[974]. Dio conosce anche i singolari[975]. Dio conosce le cose che non esistono e le conosce non come esistenti nella realtà, le conosce come esistenti nella Potenza divina[976]. Dio conosce i futuri contingenti perché il tempo è tutto presente davanti a Lui. La Conoscenza divina è appropriata cioè conosce nelle cose quello che vi è di particolare e di universale[977]. Dio non conosce le cose in comune ma in modo appropriato. Se Dio non conoscesse le cose secondo che sono distinte tra loro non sarebbe sommamente perfetto[978]. In Dio vi sono più idee che sono le ragioni proprie delle cose

---

968 Cfr.ibid. a.3.

969 Cfr.*S.Th.,* I. q. 26 a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit. De contemplativa enim felicitate, habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum, de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quae consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum boetium, in III de consol., habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione, pro divitiis, habet omnimodam sufficientiam, quam divitiae promittunt, pro potestate, omnipotentiam, pro dignitate, omnium regimen, pro fama vero, admirationem totius creaturae."

970 Cfr.ibid.

971 Cfr.ibid.

972 Cfr.*S.Th.,* I q. 14 a. 5 in c. "Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso."

973 Cfr.*C Gent., l.1* cap. 49 n. 5.

974 Cfr.*S.Th.,* I, q. 14 a. 14 co.

975 Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 65 .

976 Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 66 .

977 Cfr.*S.Th.,* I q.14 a.6.

978 Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 50 .

da Lui stesso create; ma tali idee Dio le conosce attraverso la sua essenza; conoscendo infatti la sua essenza come partecipabile e imitabile da tale creatura, Dio la conosce come ragione propria e idea di tale creatura[979].

La conoscenza di Dio non è discorsiva come la nostra, Dio vede tutto nella sua essenza e lo vede simultaneamente, senza successione, perché in Dio non c'è moto[980]. Dio conosce tutto nello stesso momento e senza ragionamento; la conoscenza raziocinativa è in parte potenziale e non tutta attuale, ma Dio è Atto Puro che esclude ogni potenza perciò Dio nella cui Essenza è l'esemplare di ogni cosa, non conosce attraverso un discorso; l' Essenza divina non sta agli altri dati conoscitivi come i principi alle conclusioni ma come le specie intenzionali stanno alle cose conosciute. Dio non intende per via di composizione e divisione ma con un solo intuito, come afferma la dottrina della Chiesa e la S. Scrittura[981], e in modo unito[982].

La divina Scienza è, in quanto congiunta alla Volontà divina, Causa delle cose create[983]; in quanto tale, essa è detta Scienza di approvazione; come la scienza dell'artefice è causa delle cose da lui realizzate, così la Scienza divina è causa del creato ed è Causa, specifichiamo noi, anche della nostra conoscenza soprannaturale e del nostro amore soprannaturale.

a) Linee generali della nostra partecipazione alle virtù contemplative di Dio attraverso l'Eucaristia

Anche queste virtù contemplative di Dio sono modello delle nostre, come ciò che è perfetto è modello di ciò che è imperfetto[984]. Le Virtù divine, sia quelle della vita attiva che queste, contemplative, sono Causa delle nostre virtù, perché tali Virtù non sono altro, in Dio, che la stessa Natura divina che è Causa Esemplare, Agente e Finale di tutto. L'Eucaristia assimilandoci sommamente a Dio ci fa partecipare sommamente e soprannaturalmente anche alle divine Virtù contemplative.

Anzitutto partecipiamo a queste virtù contemplative di Dio attraverso la virtù della fede e poi attraverso i doni della sapienza e della scienza. La fede ci fa partecipare alla divina Sapienza secondo che ci fa conoscere soprannaturalmente Dio che è la Causa prima di tutto, la fede ci fa partecipare alla Scienza divina in quanto ci fa conoscere soprannaturalmente le cose a partire da Dio Causa prima di tutto.

Il dono della scienza è un giudizio certo sulle cose umane, ossia sulle cose da credere e su quelle da non credere, sulla base della causa prima[985].

---

979 Cfr.*S.Th.,* I q. 15 a. 1.
980 Cfr.*S.Th.,* I q. 15 a. 1.
981 Cfr.*C. Gent.*, l.1 cap. 58.
982 Cfr.ibid.
983 Cfr.*S.Th.,* I, q. 14 a. 8 co.
984Cfr.ibid. "Hae etiam virtutes in Deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti."
985Cfr.ibid. a. 2 "Respondeo dicendum quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa. Et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum, sicut enim causa prima est causa secundae, ita per causam primam iudicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam. Et ideo iudicium quod fit per causam primam est primum et perfectissimum. In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quae deficiunt a perfectissimo, ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium illud quod significat quod quid est, speciali nomine definitio vocatur, quae autem ab hoc deficiunt convertibilia existentia nomen commune sibi retinent, scilicet quod propria dicuntur. Quia igitur nomen scientiae importat quandam certitudinem iudicii, ut dictum est; si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia, dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare. Simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia. Cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium quod fit per causas secundas. Et ideo, sic accipiendo scientiae nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiae. Unde donum scientiae est solum circa res humanas, vel circa res creatas."

Il dono dello Spirito Santo che è detto sapienza permette di poter giudicare bene sulle realtà somme, vale a dire soprattutto sul mistero di Dio; in quanto dono dello Spirito Santo esso discende in noi dal Cielo, ci viene infuso da Dio, in Cristo, attraverso il Mistero Eucaristico e si distingue perciò dalla sapienza umana che è frutto dell'applicazione nello studio, per esso l'uomo giudica e ordina rettamente ogni cosa secondo la Verità divina[986].

I) La divina Provvidenza e la sua causalità nella nostra vita spirituale attraverso l'Eucaristia.

1) Definizione di Provvidenza divina.

Le divine virtù risplendono in modo particolare nel Mistero della divina Provvidenza. Come tutti gli altri attributi divini, la Provvidenza è la stessa divina Natura, cioè Dio stesso. Spiega s. Tommaso che la provvidenza è parte della prudenza cui è proprio di ordinare sé stessi e le altre realtà che sono a noi soggette, al fine; a Dio la Provvidenza conviene nel secondo senso: Dio non ha bisogno di ordinare sé perché è Egli stesso il Fine Ultimo di tutta la creazione, ma ordina le creature verso di sé[987]. Ogni volta che delle realtà sono ordinate ad un certo fine, soggiacciono a ciò cui principalmente pertiene quel fine, come appare nell'esercito: tutte le parti dell'esercito sono ordinate al bene del condottiero, che è la vittoria, come in ultimo fine; poiché dunque la Bontà divina è il Fine cui tutto tende, occorre che Dio, cui tale bontà pertiene principalmente, sia il governatore dell'universo verso tale Bontà; in tale governo, evidenziato anche nella Scrittura[988], consiste l'opera della divina Provvidenza[989].

2) La Provvidenza divina non esclude il male.

La Provvidenza non esclude il male dalle cose; s. Tommaso, spiega che, se non ci fossero i mali molti beni non ci sarebbero, la moltitudine dei beni sarebbe diminuita, perciò, dice s. Tommaso, Dio nella sua Provvidenza non esclude il male[990]. Per questo, ulteriormente, prosegue il s. Dottore, si dice nella Scrittura che Dio crea il male, non perché lo fa ma perché lo permette, e lo permette per un maggior bene; da qui scaturisce una affermazione profondissima del s. Dottore che scardina radicalmente un "luogo comune" degli avversari della Provvidenza, dice s. Tommaso: è sbagliato dire (come fanno proprio coloro che negano l'esistenza della divina Provvidenza) che se Dio ci fosse non dovrebbe esserci il male nel mondo, invece si deve dire che anche il male afferma Dio che è il Sommo Bene, giacché il male è una privazione (non totale) del bene, quindi tolto l'ordine del bene non ci sarebbe il male, ma tale ordine non ci sarebbe se Dio non esistesse; dunque: appunto perché c'è il male c'è l'ordine del bene e c'è Dio[991]: il male contrariamente a quanto pensavano e pensano gli avversari della Provvidenza divina, afferma l'esistenza di Dio e della divina Provvidenza. Sottolineamo che la Provvidenza permette il male per un maggior bene e aggiungiamo che permette anche il male morale per un maggior bene.

3) Il governo della Provvidenza divina si realizza attraverso l'azione delle creature

[986]Cfr.*S.Th.,* II-II q. 45 a. 1 "…Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum Sanctum, secundum illud I ad Cor. II, spiritualis iudicat omnia; quia, sicut ibidem dicitur, Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus Sancti ."

[987] Cfr.*S.Th.,* I q.22 a.1 in c.

[988] Cfr.ibid.

[989] Cfr.*C Gent.,*l.3 c. 64 "Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator."

[990] Cfr.*C Gent.,*l.3 c.71.

[991]Cfr.*C. Gent.*. l.3 c.71 "Propter quod dicitur, Isaiae 45-7: faciens pacem et creans malum. Et Amos 3-6: non est malum in civitate quod Deus non faciat. N.10 Per haec autem excluditur quorundam error qui, propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse: sicut boetius, in I de cons., introducit quendam philosophum quaerentem: si Deus est, unde malum? Esset autem e contrario arguendum: si malum est, Deus est. Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset."

come cause seconde.

La Provvidenza raggiunge i singolari contingenti ed è immediata, essa realizza il suo piano in particolare attraverso le cause seconde: Dio governa, attraverso le creature intelligenti, le altre creature e più in particolare, poi, governa le sostanze intelligenti inferiori attraverso quelle superiori[992]; gli uomini sono normalmente guidati dagli angeli[993]; gli angeli inferiori sono sottomessi agli angeli superiori e tra gli uomini ve ne sono alcuni che Dio pone sopra gli altri come guide[994]. La nostra intelligenza è illuminata dagli angeli da cui possiamo ricevere suggerimenti o indicazioni[995] ma nessuna creatura, oltre a noi stessi, può essere causa diretta delle nostre scelte e delle nostre volontà[996].

4) Tutto è sottomesso alla Provvidenza ma le creature intelligenti mantengono il libero arbitrio.

Dio opera in ogni creatura agente, pertanto Dio opera anche nell'agire della nostra volontà e poiché Dio compie tutto nella divina Provvidenza occorre dire che gli atti della nostra volontà sono soggetti alla divina Provvidenza, come dice s. Tommaso chiaramente:

> " Omnia enim quae Deus agit, ex ordine providentiae suae agit. Cum igitur ipse sit causa electionis et voluntatis nostrae, electiones et voluntates nostrae divinae providentiae subduntur."[997]

Dio opera tutto secondo l'ordine della sua Provvidenza, dunque anche le nostre volontà e le nostre scelte sono sottomesse alla divina Provvidenza; ciò tuttavia non pregiudica la nostra libertà[998]. La Provvidenza non cancella l'esistenza del libero arbitrio, ossia il governo divino non costringe le creature intelligenti ad agire come Dio vuole[999] ma le lascia libere di meritare il premio o il castigo di Dio per le loro azioni.

5) Il governo particolare con cui la Provvidenza cura le creature intelligenti.

Appunto perché la creatura intelligente, a differenza dalle altre, è libera, ossia ha il dominio dei propri atti e può giungere con la sua operazione a Dio conoscendolo e amandolo, perciò in modo particolare la Provvidenza dirige una tale creatura. Le creature intelligenti, spiega s. Tommaso, sono governate per loro stesse mentre le altre sono governate in relazione alle creature intelligenti e chiarisce questa affermazione con queste parole:

> Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa, quia bona quae per divinam providentiam sortiuntur, non eis

---

992 Cfr.*C. Gent.,*l.3 c. 78-79.
993 Cfr.*S.Th.,* I q.111 a.1.
994 Cfr.*C. Gent.,*l.3 c. 80-81.
995 Cfr.*S.Th.,* I q.111 a.1.
996Cfr.*C. Gent.,*l.3 c. 88 "Omnium enim creatorum actiones sub ordine divinae providentiae continentur: unde praeter leges ipsius agere non possunt. Est autem providentiae lex ut unumquodque immediate a proxima sibi causa moveatur. Causa igitur superior creata, tali ordine praetermisso, nec movere nec aliquid agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est bonum intellectum, quod est suum obiectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. Nulla igitur substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto. Hoc autem est inquantum manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum: quod est persuadere. Nulla igitur substantia creata potest agere in voluntatem, vel esse causa electionis nostrae, nisi per modum persuadentis."
997 Cfr.*C. Gent.*, III cap. 90 n. 2.
998Cfr.*C. Gent.*, III cap. 90 n. 2. "Haec autem verba ad hoc inducuntur ut hominem esse liberi arbitrii ostendatur: non ut eius electiones a divina providentia subtrahantur. Et similiter quod Gregorius Nyssenus dicit, in libro quem de homine fecit, providentia est eorum quae non sunt in nobis, non autem eorum quae sunt in nobis; et Damascenus eum sequens, dicit in secundo libro, quod ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat, exponenda sunt ut intelligantur ea quae sunt in nobis divinae providentiae determinationi non esse subiecta quasi ab ea necessitatem accipientia. "Cfr.*S.Th.,* I-II q. 10 a.4 in c. ad 1m et 2m .
999 Cfr.*C. Gent.*l 3 c.73 "[…] pertinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis[...]".

sunt data propter alterius utilitatem; quae vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt.[1000]

Le creature intelligenti sono ordinate da Dio Provvidenza per sé stesse nel senso che esse sono ulteriormente ordinate a Dio, come tutte le creature, ma i beni che ricevono dalla divina Provvidenza non sono dati ad esse per l'utilità di altre creature, invece i beni che sono dati alle altre creature vanno per l'utilità delle creature intelligenti. Si noti bene: le creature intelligenti sono create per sé stesse non nel senso che non siano per Dio o che il loro fine non sia Dio, ma nel senso che i beni che ricevono dalla Provvidenza non sono per altre creature ma per l'uso di loro stesse; le creature intelligenti sono le più alte nella creazione e quindi non sono ordinate alle altre creature ma, al contrario, le altre creature sono ordinate, in certo modo, a loro, perciò, p. es. non commette peccato l'uomo che uccide gli animali e se ne serve per il suo bene, sempreché, aggiungeremmo noi oggi, quell'uccisione non determini un danno ambientale che poi si ritorce contro l'uomo stesso.

Le creature intelligenti sono guidate da Dio ai propri atti non solo per il bene della specie, ma anche per quello degli individui[1001]. Nella creatura intelligente appaiono molte azioni per le quali non è sufficiente l'inclinazione della specie, infatti tali azioni non sono simili in tutti ma variano in diverse persone; perciò è necessario che la creatura intelligente sia diretta da Dio ai suoi atti non solo secondo la specie ma anche secondo l'individuo, come afferma s. Tommaso [1002]. Solo le creature razionali ricevono da Dio direzione non solo secondo il bene della specie ma anche secondo il bene dell'individuo; infatti, la creatura razionale è ordinata da Dio per sé stessa, per la sua propria utilità e per il suo proprio bene, non solo per il bene della specie, come le altre creature, ma per il suo proprio bene.

Se l'uomo fosse diretto da Dio solo per il bene della specie non sarebbe in suo potere agire o meno ma dovrebbe seguire l'inclinazione naturale comune a tutta la sua specie, come accade alle creature irrazionali; l'uomo ha il libero arbitrio per scegliere personalmente se agire o no, dunque, l'azione della creatura razionale è diretta da Dio non solo secondo la specie ma anche secondo l'individuo[1003].

Tale azione con cui la Provvidenza guida le creature intelligenti rende conveniente una legge che istruisca l'uomo sulla via verso la beatitudine; perciò, per la perfezione della natura umana, ossia per condurre gli uomini alla beatitudine celeste, Dio istruisce l'uomo con la Legge e lo aiuta con la grazia, come dice s. Tommaso:

". …Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam….".[1004]

Tra le azioni buone che l'uomo compie sotto l'azione della Provvidenza meritano, appunto, il premio divino, in particolare, quelle azioni per le quali l'uomo, lasciandosi attrarre dalla Provvidenza, si fa egli stesso provvidente verso sé stesso e verso gli altri in ordine alla beatitudine eterna; cioè quelle azioni per cui ci lasciamo assimilare a Dio ad essere noi stessi provvidenti verso noi stessi e verso gli altri indirizzandoci e aiutando il nostro prossimo a indirizzarsi sulla strada verso il Paradiso; in questo modo noi diventiamo collaboratori all'opera con cui la Provvidenza stessa guida gli uomini verso la santità e verso il Paradiso[1005]. L'Eucaristia, in questa linea, è lo strumento di cui Dio si serve per renderci sommamente provvidenti facendoci collaborare sommamente alla sua Provvidenza.

[1000] Cfr.*C. Gent.,*l. 3, c.113.
[1001] Cfr.*C. Gent.,*l. 3, c.113.
[1002] Cfr.ibid.
[1003] Cfr.ibid.
[1004] Cfr.*S.Th.,* I-II q. 90.
[1005] Cfr.ibid. c.77.

a) La Legge eterna e le varie sue partecipazioni alla creatura intelligente

Cosa è la legge ? S. Tommaso spiega che la legge è un qualcosa che appartiene alla ragione, perché è proprio della ragione disporre in ordine al fine[1006], e in particolare è proprio della legge disporre in ordine al fine ultimo, che è il fine comune di tutti gli uomini; ma il fine è sempre un bene e il fine comune degli uomini è, quindi, il bene comune di essi, perciò ha ragione di legge ciò che ordina al bene comune[1007]. Si distinguono vari tipi di leggi: la Legge eterna, la legge naturale, la Legge divina etc. Il mondo che è retto da Dio, è disposto dalla sapienza eterna, cioè da Dio, in ordine al Fine Ultimo; tale disposizione è la Legge eterna [1008]. La disposizione data alle cose dalla ragione di Dio, ossia la Legge eterna, è impressa nelle cose secondo la loro natura e all'uomo è partecipata secondo la sua natura di essere ragionevole, perciò essa è conosciuta dall'uomo attraverso il lume della ragione e così la Legge eterna si fa naturale[1009]; la legge naturale fissa i principi che vengono applicati da disposizioni particolari della ragione umana, che prendono il nome di leggi umane[1010]…questo però, si noti bene, non significa che tutte le leggi umane siano applicazioni della legge naturale. Per regolare l'ordine soprannaturale in cui l'uomo è chiamato a vivere, vi è la Legge divina [1011] che si distingue in Legge antica e Legge nuova, l'una imperfetta e l'altra perfetta[1012]. Per intendere in modo profondo la legge riguardante l'ordine soprannaturale e in particolare la Legge nuova che è la Legge perfetta inerente l'ordine soprannaturale, occorre rendersi conto che Dio stesso è la Legge eterna, Creatore e Ordinatore supremo dell'Universo come afferma s. Tommaso in questo testo:

> Ad tertium dicendum quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem, non autem passive, idest quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante cuius finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex eius ordinetur. Sed finis divinae gubernationis est ipse Deus, nec eius lex est aliud ab ipso. Unde lex aeterna non ordinatur in alium finem.[1013]

Dio è la Legge eterna che ordina tutte le creature e in particolare le creature intelligenti al Fine che è Dio stesso. La Legge eterna è, infatti:

> ". nihil aliud .. quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum." [1014]

La Legge eterna è: la ragione della divina Sapienza che dirige tutte le cose al Fine debito cioè ultimamente a Dio, Fine Ultimo; in quanto tale, la Legge eterna è direttiva degli atti e delle mozioni. A questo proposito dobbiamo precisare che la ragione in Dio è una sola ed è la sua stessa essenza, ma dato che ha per termine molte nature create, occorre dire che in Dio vi sono molte ragioni ideali[1015].

La Legge eterna in sé stessa è nota solo a Dio e ai beati, ma per una certa quale partecipazione è nota a tutti[1016]; ad essa sono soggette tutte le creature mentre Dio non è soggetto a tale Legge: Egli stesso, come detto, è quella Legge [1017] e a questo riguardo è per noi interessante sapere che, per

---

[1006]Cfr.*S.Th.,* I-II q. 90 a. 1.
[1007]Cfr.*S.Th.,* I-II q. 90 a. 2.
[1008]Cfr.*S.Th.,* I-II q. 91 a. 1.
[1009]Cfr.ibid. a. 2.
[1010]Cfr.ibid. a. 3.
[1011]Cfr.ibid. a. 4.
[1012]Cfr.ibid. a.5 .
[1013] Cfr.*S.Th.,* I-II, q. 91 a. 1 ad 3.
[1014]Cfr.*S.Th.,* I-II q. 93 a. 1 .
[1015]Cfr.*S.Th.,* I-II q. 93 a. 1.
[1016]Cfr.ibid. a. 2.
[1017]Cfr.ibid. 4.

appropriazione, la Legge eterna è il Figlio di Dio[1018]; attraverso l'Umanità di Cristo noi partecipiamo sommamente a tale Legge.

Tale Legge eterna è partecipata alla creatura intelligente in vari modi e proprio in tale partecipazione consiste la legge naturale e la Legge divina; ripetiamo: la legge naturale e la Legge divina sono partecipazioni, a livelli diversi, alla Legge eterna; la Legge divina e in particolare la Legge nuova è una più alta e perfetta partecipazione alla Legge eterna rispetto alla legge naturale. Dice s. Tommaso:

> Ad primum ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo.[1019]

Per la legge naturale l'uomo partecipa della Legge eterna secondo la proporzione di capacità della natura umana ma occorre che in modo più alto l'uomo sia diretto verso l'ultimo fine soprannaturale e quindi è aggiunta la legge data divinamente (la Legge divina), per la quale la Legge eterna è partecipata in modo più elevato e perfetto; per tale Legge divina e in particolare per la Legge nuova l'uomo viene guidato verso la beatitudine del Cielo.

b) La Legge nuova, che è principalmente la grazia e secondariamente è legge scritta sui documenti.

La Legge nuova, secondo s. Tommaso, è anzitutto la grazia che è uno speciale aiuto per conseguire la beatitudine:

> "Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem….divinum auxilium gratia nominatur"[1020]

Il Fine ultimo dell'uomo è fissato in una certa conoscenza della verità che supera la facoltà naturale dell'uomo stesso; perciò occorre che Dio doni all'uomo un qualche soprannaturale aiuto per il quale possa tendere verso tale Fine. Inoltre, prosegue il s. Dottore, molti sono gli ostacoli che l'uomo incontra per raggiungere questo Fine Ultimo: viene impedito, in tale percorso, dalla debolezza della ragione che facilmente lo porta all'errore allontanandolo dalla retta via che conduce al Fine, viene impedito dalle passioni della parte sensitiva e dagli affetti che lo trascinano ai beni sensibili e inferiori, vien impedito dalla fragilità del corpo; per tutto questo e anche per diverse altre ragioni è evidente la convenienza che Dio doni all'uomo uno speciale aiuto per giungere alla beatitudine. La Scrittura Sacra afferma con chiarezza l'esistenza di un aiuto speciale che Dio dà all'uomo per la sua salvezza[1021].

Ribadiamo che l'aiuto che Dio dona agli uomini non costringe l'uomo alla santità, ma lo lascia libero: l'uomo può anche resistere alla grazia divina e non accettare l'aiuto di Dio. Dice s. Tommaso a riguardo:

> "Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie, et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum."[1022]

L'aiuto divino che ci muove ad agire bene, operando in noi le nostre opere buone, si può intendere come la causa prima che realizza le operazioni delle cause seconde o come l'agente

[1018]Cfr.ibid. ad 2m.
[1019] Cfr.*S.Th.,* I-II q- 91 a.4.
[1020] Cfr.*C. Gent.,*l.3 c. 147 e c.150.
[1021] Cfr.ibid.
[1022] Cfr.ibid. c. 148.

principale che realizza l'azione dello strumento; la causa prima causa l'operazione della causa seconda secondo il modo di quest'ultima, perciò Dio, che è Causa Prima, causa il noi il ben operare secondo il modo nostro, per il quale noi agiamo volontariamente e non coattivamente; Dio non ci costringe a vivere santamente ma ci lascia liberi di scegliere se servirlo o meno e pertanto ci lascia liberi di prendere la strada che conduce alla beatitudine del Cielo o alla disperazione dell'inferno.

A proposito di coloro che dopo la morte precipitano all'inferno, ossia dei cosiddetti reprobi, occorre dire che s. Tommaso, seguendo molti Padri della Chiesa, Dottori e Papi [1023], afferma che molti si dannano, addirittura dice la maggior parte degli uomini, per colpa propria, si danna[1024]. Sono affermazioni forti, quelle di questi santi, che si pongono sulla linea del Vangelo e di altri testi biblici che appunto mostrano di affermare che "molti" vanno verso la dannazione e che "pochi" vanno verso la salvezza; se è vero quello che affermano questi autori dobbiamo ritenere che la via della carità è veramente difficile e impegnativa; la Legge nuova, infatti, è legge di carità. La carità è

[1023]Cfr. Mt. 7,13-14; 22,14; Luca 13,22ss; il piccolo numero dei salvati non significa che siano pochi letteralmente ma che sono pochi in confronto ai dannati, come mostrano di affermare altri testi biblici (Mt. 8,10; Mc. 10,45 etc) nell'interpretazione di s. Agostino di Ippona, *Sermo 90* (P.L. 38, 559-566) e *Sermo 111*, P.L. 38, 641-643 ; si possono trovare testi in questa linea anche in s. Nilo, s. Leone Magno, s. Gregorio Magno, s. Giovanni Crisostomo e in molti altri Padri della Chiesa e Dottori, si veda altresì Innocentius III, *Sermo X "Domenica in septuagesima"*, P.L. CCXVII col. 357. Molto documentato su questo argomento F. X. Godts "*De Paucitate Salvandorum quid docuerunt Sancti* ?"

[1024]*Cat. Matt.,* c.22 l.1"Et quia in convivio nuptiali non initium, sed finis quaeritur, subditur multi enim sunt vocati, pauci vero electi. Hilarius in Matth.. In invitante enim sine exceptione, publicae bonitatis humanitas est; in invitatis vero, vel vocatis, de iudicio meritorum probitatis electio est. Gregorius. Nonnulli enim bona nec incipiunt, nonnulli vero in bonis quae inceperunt, minime persistunt. "

In Matt., c.17 l.1 "Item in sex diebus perfecit opera sua; ideoque post sex dies vult Dominus se ostendere, quia nisi elevemur ad Deum super omnes creaturas, quas Dominus his sex diebus creavit, non possumus pervenire ad regnum Dei. Item assumpsit Petrum, Iacobum et Ioannem. Quare non omnes? ad designandum, quod non omnes, qui vocati sunt, pervenient; unde infra XX, 16: multi sunt vocati, pauci vero electi. Et quare tres tantum? ad designandum, quod nulli pervenient nisi in fide Trinitatis. Marc. XVI, 16: qui crediderit, et baptizatus fuerit, hic salvus erit. "

In Matt., c.20 l.1 "Dupliciter potest legi secundum Chrysostomum; idest novissimi primis aequabuntur, ita quod non erit differentia; et hoc respondet huic quod dictum est quod singuli receperunt singulos denarios, nec erit differentia secundum tempus. Vel aliter, idest illi qui sunt novissimi, erunt primi; Deut. XXVIII, 44: advena erit super te, et erit in caput, tu in caudam. Vel aliqui qui erant primi, propter negligentiam fient novissimi: et hoc praecedenti respondet, quia inceperunt a novissimis. Sed posset aliquis dicere: nonne omnes primi salvabuntur? dicit: multi sunt vocati, pauci vero electi, quia qui fide credunt, omnes vocati sunt; sed illi electi, qui bona opera faciunt, et isti sunt pauci, ut supra VII, 14: arcta est via, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam."

*In Matt.*c.22 l.1 "Ibi erit tristitia, sed non ad humilitatem, sed vertetur in iram. Item stridor propter impatientiam, quia superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper, Ps. LXXIII, 23. Vel potest dici in resurrectione, quia non solum in anima, sed etiam in corpore punientur; vel quia calorem et frigora patientur; Iob XXIV, 19: transibunt ab aquis nivium ad calorem nimium. Deinde concludit multi sunt vocati, pauci vero electi, quia quidam nolunt venire, quidam non habent vestem nuptialem. Unde supra VII, 14: arcta est via quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam."

In I Thess., Prologus, Prooemium, "Multiplicatae sunt aquae, etc.. Gen. VII, 17. Haec verba competunt materiae huius epistolae. Ecclesia enim figuratur per arcam, sicut dicitur I Petr. III, 20, quia sicut in arca, caeteris pereuntibus, paucae animae salvatae sunt, ita in Ecclesia pauci, id est, soli electi salvabuntur. Per aquas autem significantur tribulationes."

S.Th., I q.23 a.7 ad 3m "Ad tertium dicendum quod bonum proportionatum communi statui naturae, accidit ut in pluribus; et defectus ab hoc bono, ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus; et defectus ab hoc bono, ut in pluribus. Sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur: sed paucissimi sunt, respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo aeterna, in visione Dei consistens, excedat communem statum naturae, et praecipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae."

S.Th., III q. 52 a.7 ad 2m "Ad secundum dicendum quod, cum apostolus dicit, gratia Dei in plures abundavit, ly plures non est accipiendum comparative, quasi plures numero sint salvati per gratiam Christi quam damnati per peccatum Adae, sed absolute, ac si diceret quod gratia unius Christi abundavit in multos, sicut et peccatum unius Adae pervenit ad multos. Sed sicut peccatum Adae ad eos tantum pervenit qui per seminalem rationem carnaliter ab eo descenderunt, ita gratia Christi ad illos tantum pervenit qui spirituali regeneratione eius membra sunt facti. Quod non competit pueris decedentibus cum originali peccato."

in noi una partecipazione soprannaturale all'amore con cui Dio ama principalmente sé stesso e ama le creature in ordine a sé; perciò la Legge nuova anzitutto ci dona e ci comanda l'amore di Dio al di sopra di tutto e l'amore del prossimo per amore di Dio; in questi doni e comandi principali sono inclusi altri doni e comandi tra i quali quelli relativi alla vera fede e alla speranza. Questi comandi, in particolare, vengono fissati dalla Legge nuova nei nostri cuori, cioè:

- nella nostra intelligenza che viene illuminata dalla grazia per conoscere Dio e la strada per giungere al Cielo,

- nella nostra volontà che è fortificata per amare Dio con tutta sé stessa e attuare pienamente la divina Volontà.

La Legge nuova è anzitutto legge scritta nei cuori, ma, secondariamente, essa è legge scritta sui documenti, che alla grazia e al suo uso dispone; tale iscrizione della Legge nuova nei cuori, a differenza della iscrizione in noi della legge naturale, è qualcosa di fissato nell'uomo attraverso il dono della grazia e non è qualcosa che attiene alla natura dell'uomo: perciò tale Legge nuova, a differenza della Legge naturale, può essere accolta o non accolta da noi uomini, essa difatti non è legata alla natura umana in modo necessario[1025].

c)Linee generali della nostra partecipazione alla divina Provvidenza attraverso la s. Messa.

Sotto il potente influsso dell'Eucaristia noi possiamo partecipare sommamente alla divina Provvidenza conducendo noi stessi e, in quanto possibile, gli altri al Fine Ultimo. L'opera della divina Provvidenza si attua sul mondo, come visto, istruendo l'uomo con la legge e aiutandolo con la grazia[1026], la nostra collaborazione e partecipazione all'opera della Provvidenza divina non può che attuarsi come collaborazione e partecipazione a queste due azioni fondamentali; in particolare: attraverso la meditazione della sana dottrina, la preghiera[1027] e l'evangelizzazione[1028] noi istruiamo noi stessi e gli altri in ordine al Fine Ultimo partecipando all'operare divino per l'istruzione dell'uomo; attraverso la catechesi[1029], la celebrazione dei Sacramenti[1030] e le buone opere[1031] noi

[1025]Cfr.*S.Th.,* I-II q. 106 a.1 in c. e ad 2m.

[1026] Cfr.*S.Th.,* I-II q. 90.

[1027]Cfr.*Super Sent*., IV d.15 q.4 a.1 qc.2 ad 1m "Ad primum ergo dicendum, quod contemplatio aliquando capitur stricte pro actu intellectus divina meditantis; et sic contemplatio est sapientiae actus.Alio modo communiter pro omni actu quo quis a negotiis exterioribus sequestratus soli Deo vacat: quod quidem contingit dupliciter; vel inquantum homo Deum loquentem in Scripturis audit, quod fit per lectionem; vel inquantum Deo loquitur, quod fit per orationem. Meditatio autem ad utrumque se habet quasi medium inter ea; quia ex hoc quod nobis loquitur in Scripturis, ei per meditationem intellectu et affectu praesentamur; et sic praesentati ei, vel praesentem eum habentes, ei loqui possumus per orationem; et ideo posuit Hugo, ubi Sup., tres contemplationis partes; primam lectionem, secundam meditationem, tertiam orationem. Nec tamen oportet quod sit oratio sapientiae actus ab ea elicitus, quamvis sapientia per meditationem viam orationi praeparet."

[1028]Cfr.ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem. Sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles."

[1029]Cfr.*S.Th.,*I-II q. 106 a.1 "[…] habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta."

Ibid. ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod in Scriptura evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam Spiritus Sancti vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum huius gratiae. Sicut dispositiva quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur spiritus sancti gratia, continentur in evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi. Secundum affectum vero, continentur in evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax gratiae Spiritus Sancti, mundus enim, idest amatores mundi, non potest capere Spiritum Sanctum, ut habetur Ioan. XIV. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter Scriptura novi testamenti homines exhortatur."

[1030] Cfr.*S.Th.,*III q. 62 a.1.

[1031] Cfr.ibid. a. 6 in c.

facciamo che siano nutrite di grazia le nostre anime e quelle dei nostri prossimi, partecipando, così, all'aiuto che Dio fornisce all'uomo attraverso la grazia in ordine al raggiungimento della beatitudine celeste.

L) Il Mistero della Trinità[1032]*, e la sua causalità nella nostra vita spirituale attraverso l'Eucaristia.*

Dopo aver trattato del Mistero di Dio in quanto Uno passiamo a vedere in Dio ciò che attiene più direttamente alla distinzione tra le divine Persone. Sottolineamo che i termini relativi al Mistero di Dio sono termini analogici, ciò vale in modo particolare per i termini che si usano riferendosi ai vari aspetti del Mistero trinitario; allorché si parla di divine Persone , Relazioni, Atti nozionali, Parola divina, Amore divino etc. si sta parlando di Realtà divine, che superano radicalmente ogni nostra immaginazione e vanno intese appunto in senso analogico, per una qualche proporzione con le realtà create di cui portano il nome; Dio è Super Super Super … Super Dio , le Persone divine sono Super Super Super …Super Persone… etc.

Affinchè il lettore non ceda alla tentazione di considerare fuori luogo, eccessivamente lungo o non pertinente all'argomento di questo libro quanto diremo sulla Trinità, chiariamo fin d'ora quanto svilupperemo più avanti in modo ampio: la vita intima della Trinità è causa della vita che è nel creato, è causa della nostra vita spirituale[1033] e le divine Persone ci attraggono alla loro somiglianza; perciò tutto quello che noi diremo sulla Trinità è fondamentale per la nostra tesi perché la nostra vita spirituale e ogni realtà ha per sua causa efficiente, esemplare e finale tutta la Trinità; è nel Mistero Trinitario che si conosce esaustivamente il mistero della vita spirituale del cristiano: in Paradiso noi proprio nella Trinità conosceremo tutto, anche la nostra vita spirituale; perciò, anche se di alcune cose che noi diremo sulla Trinità non potremo trovare un diretto collegamento, per partecipazione, con la nostra vita spirituale, parlando della Trinità siamo al cuore e alle fondamenta della nostra vita spirituale e di ogni Mistero cristiano. L'Eucaristia è lo strumento attraverso cui la Trinità ci santifica e ci assimila sommamente (in una comunione profonda di amore con i nostri fratelli) alla sua vita perfettissima, che è vita di relazione, di comunione di Amore, delle divine Persone, s. Tommaso afferma in modo esplicito che l'Eucaristia ci deifica e ci fa assumere la divinità del Figlio di Dio[1034].

1) Unità di natura e distinzione delle persone nella Trinità.

Diciamo anzitutto che ciò di cui parlammo più sopra affermando che Dio è la sua stessa Essenza o Sostanza la quale è Atto puro, Beatitudine, Bontà, Sapienza, Onnipotenza, e ogni

---

[1032] Su questo tema si possono utilmente consultare: S. Tomas de Aquino *Suma Teologica de s. Tomas de Aquino*, II, Editorial Catolica, BAC, Madrid, 1947, pp.3-673, in particolare si vedano le varie introduzioni (ognuna con il titolo "Introduccion") agli articoli della *Summa Theologiae* sul Mistero della Trinità, scritte dal p. Cuervo ; Jean-Hervé, Nicolas, *Sintesi dogmatica*, I , LEV, Città del Vaticano 1985, 57-354; R. Garrigou Lagrange, *De Deo trino et creatore : commentarius in Summam theologicam s. Thomae, I. q. XXVII-CXIX,* Marietti, Torino 1951; G. Emery, *La Trinité creatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences del Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure,* Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1995 ; id. , *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004 ; id. "Missions invisibles et missions visibles: le Christ et son Esprit", *Revue Thomiste* 106/1-2 (2006) 51-99.

[1033] Cfr.*Super Sent.,*II Prol.;Cfr.*S.Th.,* I. q. 45 a.6.

[1034]Cfr.*S.Th.,*III q.73 a.4 in c. Traduciamo questo testo, data la sua importanza ".. questo sacramento ha una triplice significazione: una rispetto al passato perche`è commemorativo della Passione del Signore, che fu un vero sacrificio, come sopra si è detto. Un'altra significazione ha rispetto alla realta` presente ossia l'unita` ecclesiastica, nella quale gli uomini sono riuniti per questo sacramento. E secondo questa significazione il sacramento e` chiamato comunione o sinassi, infatti dice s. Giovanni Damasceno che "e` chiamato comunione perche` comunichiamo per essa a Cristo; perché partecipiamo della sua Carne e Divinita`, e perché comunichiamo e siamo uniti tra noi per essa" . Il terzo significato di questo sacramento e` relativo al futuro, in quanto e` prefigurativo della fruizione di Dio che e` propria della vita celeste. E secondo questa ultima significazione e` detto viatico perche` ci appresta la Via per giungere al Cielo. E secondo cio` e` anche detto Eucaristia, cioe buona grazia, perche` la grazia di Dio e` la vita eterna, come si dice in Rom. 6; anche perche` contiene realmente Cristo Gesu` che e` pieno di grazia.E` detto inoltre metalepsis, cioe` assunzione, perche`, come dice il Damasceno " per questo sacramento assumiamo la divinita` del Figlio"

perfezione, va ora precisato nel senso che tale Essenza unica è in Tre Persone uguali e distinte; una sola operazione divina, una sola Volontà divina onnipotente, una sola Intelligenza, una sola Sapienza divina infinita, una sola Perfezione infinita, una sola Beatitudine infinita, un solo Atto Puro, un solo Amore, una sola gioia è in Tre Persone distinte: Padre, Figlio e Spirito Santo; il Vangelo afferma (Mt 28:19) "Andate pertanto e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo": in Dio vi è un solo Nome, ossia una sola Natura, con tutte le sue perfezioni in Tre SS.me Persone: Padre, Figlio e Spirito Santo[1035]. Le divine Persone sono realmente la stessa Natura divina ma si distinguono da essa secondo ragione; tra loro le divine Persone sono realmente distinte[1036]. Il vocabolo Trinità indica questo: Tre Persone di una sola Natura; dice infatti s. Tommaso che etimologicamente il termine trinità significa il numero (tre) delle persone di una essenza o natura[1037]; Trinità è un termine che non si trova nel Vangelo ma chiarisce a noi il mistero rivelato dal s. Vangelo. Occorre dire a questo punto che la distinzione reale delle Persone divine tra loro risiede nelle relazioni di origine[1038] che le mettono proprio in relazione le une con le altre[1039]. Una sola è la Natura divina, una sola è la Vita divina; la distinzione delle persone non divide l'unità della Natura divina ma consiste solo nelle relazioni per le quali le persone si riferiscono le une alle altre: il Padre al Figlio, il Figlio al Padre e lo Spirito Santo ad entrambe.[1040].

Più precisamente, una è la Natura divina che il Padre ha da sé e che ha donato da sempre e necessariamente[1041] al Figlio e unitamente al Figlio ha donato da sempre[1042] e necessariamente allo Spirito Santo[1043]; il Figlio è dal Padre e lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio: c'è un preciso ordine di origine tra le divine Persone e questo ordine implica relazione di origine: il Padre è Principio della Trinità e si relaziona al Figlio e allo Spirito Santo come a Colui che è con Lui coeterno e che da Lui ha principio senza alcuna soggezione o minorazione o posteriorità[1044]; il Figlio si relaziona al Padre come al suo Principio coeterno, lo Spirito Santo si relaziona al Padre e al Figlio come al suo Principio coeterno[1045], il Padre e il Figlio sono, infatti, un unico Principio dello Spirito Santo[1046]. Precisiamo subito che l'ordine di origine tra le divine Persone è ordine di natura per cui una Persona è dall'altra o dalle altre e non una Persona è prima dell'altra[1047], per questo abbiamo parlato di coeternità tra le divine Persone: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono coeterni, vale a dire sono insieme eterni[1048]; l'azione con cui il Padre produce il Figlio e l'azione con cui il Padre e il Figlio producono lo Spirito Santo[1049] sono differenti da quelle che noi conosciamo nelle creature che vediamo, le azioni delle divine Persone, infatti,

1) sono azioni che si realizzano per Natura divina (l'unica natura del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo) che è perfetta dall'eternità ;

[1035]Cfr.*S.Th.,*Iª q. 39 a. 1 in c.

[1036]Cfr.ibid.

[1037] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 31 a. 1 ad 1.

[1038] *Cfr.S.Th.,* I, q. 29 a. 4 in c. "Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa…. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit."

[1039] Cfr.ibid. I, q. 36 a. 2 in c.

[1040] *Catechismus Ecclesiae Catholicae,* n.255; DS 528.

[1041]Cfr.Cfr.*S.Th.,* Iª q. 41 a. 2 ad 5 "Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse. Et sic Deum esse est necessarium. Et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium."

[1042] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 41 a. 1 ad 2 .

[1043]Cfr.*S.Th.,* 1 q.45 a.6 ad 2m .

[1044]*Cfr.S.Th.,* Iª q. 33 a. 1 ad 1m et 2m .

[1045] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 41 a. 1 ad 2m, questo testo lo abbiamo inserito trovare integralmente qualche nota più sopra, per questo non lo presentiamo qui.

[1046] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 36 a. 4 in c.

[1047] *Cfr.S.Th.,* Iª q. 42 a. 3 in c. "In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est. Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem, absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturae, secundum Augustinum, *non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero*."

[1048] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 42 a. 2 in c.

[1049] Cfr.*Super Sent.* I d. 13 a.2 in c.

2) non sono azioni successive[1050].

Non c'era il Padre prima del Figlio o prima dello Spirito Santo né c'era il Figlio o lo Spirito Santo prima del Padre. Il Padre è eterno; il Figlio è eterno; lo Spirito Santo è eterno; Padre, Figlio e Spirito Santo sono coeterni[1051], cioè sono un solo Dio eterno! Il Figlio è, dall'eternità, dal Padre e lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio dall'eternità. Il Padre è certamente principio[1052] della Trinità perché dal Padre traggono origine il Figlio e lo Spirito Santo, il Padre è principio senza principio, il Figlio è principio da principio e lo Spirito Santo è principio da entrambi[1053]; ma tutto questo non significa che il Padre è prima del Figlio o dello Spirito Santo[1054], significa solo che il Figlio e lo Spirito Santo sono dal Padre e rimangono nel Padre e il Padre è in essi. Non c'era il Padre prima del Figlio e dello Spirito Santo; i nomi delle divine Persone sono relativi[1055]: non c'è il Padre senza il Figlio e senza lo Spirito Santo; una sola Natura eterna è difatti nelle Tre Persone distinte della SS.ma Trinità.

L'ordine di origine delle divine Persone, che nella Trinità è fuori dal tempo, è imperfettamente partecipato nella nostra vita intellettuale e ancora di più nella vita spirituale, sicché, come nella Trinità il Padre genera il Verbo e il Padre unitamente al Verbo, che è la Sapienza, genera lo Spirito Santo che è la Carità, in modo molto imperfettamente simile:

1) nella nostra vita intellettuale: dalla memoria scaturisce la conoscenza e da quest'ultima il volere[1056];

2) nella nostra vita soprannaturale: dalla memoria illuminata dallo Spirito Santo[1057] viene la conoscenza soprannaturale (della fede) e da questa, scaturisce, in certo modo, la carità[1058].

La differenza tra i nostri atti interiori soprannaturali e le azioni intime alla Trinità sta in particolare nel fatto che i nostri atti:

1. sono atti di creature limitate e non sono comunicazioni della divina Natura che è infinita;

2. non sono coeterni come le azioni delle divine Persone;

3. non sono assolutamente necessari, invece le azioni delle divine Persone sono assolutamente necessarie[1059]: il Padre origina necessariamente il Figlio e il Padre e il Figlio originano necessariamente lo Spirito Santo: il Padre necessariamente genera il Figlio e il Padre e il Figlio fanno necessariamente procedere lo Spirito Santo[1060]. Le azioni intratrinitarie sono necessarie e non possono non esserci: il Figlio e lo Spirito Santo procedono necessariamente dal Padre, ossia non possono non procedere; Dio opera liberamente riguardo alle opere create ma nella sua vita

---

[1050] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 42 a. 2 in c.

[1051] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 42 a. 2 in c.

[1052]Cfr.*S.Th.,* Iª q. 33 a. 1 in c. e ad 1m .

[1053] Cfr.*S.Th.,* Iª, q. 33 a. 4 in c.

[1054]Cfr.*S.Th.,* Iª q. 42 a. 3 in c.; Super Sent., *I* d. 7 q. 1 a. 1 ad 1. ".. Sed in Deo est omnino idem re essentia, potentia et operatio, sed differunt tantum ratione; et ideo in divinis non valet. Vel dicendum, quod in divinis personis est tantum ordo naturae, quo, secundum Augustinum, aliquis est ex alio, et non prior alio. Unde non potest concludi aliqua prioritas per hoc quod Filius generatur ex potentia Patris."

[1055] Cfr.*Catechismus Ecclesiae Catholicae,* n.255,; DS 528; *S.Th.,* Iª q. 36 a. 1 ad 3 .

[1056] Cfr.*Super Sent.,* I d. 3 q. 4 a. 1 in co.; *C. Gent.*, III cap. 26 .

[1057]Gv. 14,26 "Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto" Il commento di s. Tommaso a questo testo dice, tra l'altro quanto segue: *In Io*., c.14 l.6 "Vel suggeret vobis omnia; idest ad memoriam reducet; Ps. XXI, v. 28: reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae. Sciendum est enim, quod eorum quae Christus dixit discipulis, quaedam non intellexerunt, quorumdam autem memoriam non habebant. Dicit ergo Dominus ille vos docebit omnia, quae intelligere nunc non potestis, et suggeret vobis omnia, quae non potestis memoriae commendare. Quomodo enim Evangelista Ioannes post quadraginta annos potuisset omnium verborum Christi, quae in Evangelio scripsit, habere memoriam, nisi ei Spiritus Sanctus suggessisset?"

[1058] *Cfr.S.Th,* .IIª-IIae q. 4 a. 7 in c.

[1059]Cfr.*S.Th.,* Iª q. 41 a. 2 ad 5 .

[1060] *De Pot.,* q.2 a.3 c.

intima Dio opera necessariamente[1061]: Dio non può non essere Dio e la Trinità non può non essere …la Trinità.

2) Le proprietà delle divine Persone.

Quanto appena detto ci introduce ad una ulteriore imperfetta somiglianza tra il Mistero Trinitario e la nostra realtà di persone create: affermare difatti che il Padre genera il Figlio e che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio significa mettere in rilievo ciò che è proprio e incomunicabile di ogni Persona divina[1062] e che la distingue dalle altre[1063]; precisamente a somiglianza delle divine Persone ogni persona creata è unica, ha delle caratteristiche sue proprie che la distinguono da ogni altra persona, e anche le azioni e la stessa vita spirituale di ciascuna persona creata è unica, ha delle caratteristiche sue proprie che la distinguono radicalmente da quella di ogni altra persona.

Le Persone divine si distinguono perché ogni divina Persona ha una o più proprietà incomunicabili[1064]. Considerate complessivamente le proprietà delle divine Persone sono 4[1065]:

1) l' innascibilità e la paternità sono proprietà del Padre,

2) la filiazione è proprietà del Figlio,

3) la processione è proprietà dello Spirito Santo.

La paternità e l'innascibilità sono solo del Padre e sono incomunicabili al Figlio e allo Spirito Santo, la filiazione è solo del Figlio ed è incomunicabile al Padre e allo Spirito Santo e la processione è solo dello Spirito Santo ed è incomunicabile al Padre e al Figlio. Il prof. Emery dice, riguardo alla dottrina tomista sulle missioni divine (che vedremo più avanti), che la Persona divina inviata comunica alla persona creata che la riceve una partecipazione alla sua proprietà eterna[1066] il che significa che noi riceviamo per grazia una partecipazione alle proprietà eterne delle Persone che ci vengono inviate.

Le proprietà delle divine Persone sono intimamente legate ad azioni che sono proprie delle stesse Persone; s. Tommaso spiega a riguardo che nelle divine Persone si trova una distinzione secondo due realtà: secondo l'origine e secondo la relazione; queste due realtà, sebbene non differiscono realmente differiscono tuttavia secondo il modo di significare infatti l'origine è significata per modo di atto (p.es. la generazione), la relazione è significata per modo di forma (p.es. la paternità). Ora tale origine significata per modo di atti ci porta a parlare di azioni delle divine Persone; il Vangelo parla, come visto, di azioni delle divine Persone, azioni intime alla Trinità, difatti dice che il Padre genera il Figlio e che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio: tali azioni intime sono indicate dalla dottrina cattolica con i termini di processioni e di atti nozionali.

3) Le processioni divine

Il termine processione italiano, latino processio, è la traduzione del termine ekporeusis che si trova usato da Gesù nel Vangelo e significa promanare, uscire, sorgere ed è riferito a persone o cose, più generalmente bisogna dire che la processione è sempre secondo una qualche azione[1067]; riferito al Mistero divino tale termine va inteso come una emanazione intellegibile, escludendo ogni

---

[1061] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 41 a. 2 ad 5 .

[1062] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 29 a. 3 ad 4 .

[1063] *De Pot.*, q. 7 a. 6 ad 2. "Ad secundum dicendum, quod Damascenus intelligit quod in divinis omnia sunt unum secundum rem, praeter proprietates personales quae realem personarum distinctionem constituunt."

[1064] *Cfr.S.Th.,* Iª q. 40 a. 2 in co.

[1065] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 32 a. 3 in c.

[1066] Cfr.G. Emery, *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, 444.

[1067] *S. Th.* I q. 27 a.1 in c.

moto[1068] ; processione in questo caso significa ordine di origine di uno dall'altro: il Figlio è originato dal Padre e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio; il Figlio ha ricevuto dall'eternità tutto dal Padre cioè tutta la Natura divina, e lo Spirito Santo ha ricevuto dall'eternità tutto dal Padre e dal Figlio, ossia tutta la Natura divina: le processioni divine sono comunicazioni della divina Natura[1069], il Padre la comunica dall'eternità al Figlio e il Padre e il Figlio la comunicano dall'eternità allo Spirito Santo; tale comunicazione va intesa in senso analogico, si badi bene, come ogni altro termine riferito a Dio, e in particolare va intesa nel senso che il Padre non era prima del Figlio né prima dello Spirito Santo[1070].

La processione è sempre secondo una qualche azione, spiega ulteriormente s. Tommaso, e tale azione può tendere verso qualcosa che è fuori dell'agente o può rimanere nello stesso agente, le divine processioni sono secondo qualcosa che rimane nell'agente e perciò sono "ad intra", cioè interiori, simili alle azioni nostre di conoscere e amare, che rimangono nel conoscente e nell'amante; ma tale comunicazione e tali azioni "ad intra" vanno intese in senso analogico ossia come atti infinitamente perfetti: vanno intese come ordine di origine che è ordine di natura per cui uno è dall'altro e non uno prima dell'altro[1071], in assoluta assenza di movimento tra le divine Persone[1072].Le processioni non implicano superiorità e inferiorità tra le divine Persone ma completa uguaglianza[1073]; esse sono due: la generazione per cui il Figlio è dal Padre e la processione per cui lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio. Con le processioni possiamo dire che vengono indicate più generalmente le azioni intratrinitarie, invece con gli atti nozionali vengono indicate specificamente le azioni delle singole Persone Trinitarie all'interno delle Processioni.

4) Atti nozionali

Ricordiamo ancora che i termini relativi al Mistero di Dio sono termini analogici: Dio è Super Super Super … Super Dio , le Persone divine sono Super Super Super …Super Persone… le processioni divine sono super super …super processioni, gli atti nozionali sono super super….super atti etc.

Gli atti nozionali indicano le azioni delle varie Persone che designano l'origine secondo la quale le persone si distinguono[1074]. In Dio la distinzione fra le divine Persone, come detto, è secondo l'origine (il Figlio ha origine dal Padre e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio) e tale origine si designa normalmente attraverso degli atti (il Padre genera il Figlio, il Figlio nasce dal Padre, il Padre e il Figlio fanno procedere lo Spirito Santo, lo Spirito Santo procede), che sono proprio gli atti nozionali. Gli atti nozionali sono, dunque, 4:

1) generazione da parte del Padre,
2) natività del Figlio,
3) spirazione comune del Padre e del Figlio,
4) processione dello Spirito Santo.[1075]

Anche tali atti nozionali non importano moto ma solo ordine di origine[1076].

[1068] *S. Th.* I q. 27 a.1 in c.

[1069] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 27 a. 3 ad 2 "Ad secundum dicendum quod quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est, quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quae non est ad extra, communicatur divina natura, non autem aliae naturae."

[1070] *Cfr.S.Th.,* Iª q. 42 a. 3 in c.;Cfr.Super Sent., *I* d. 7 q. 1 a. 1 ad 1.

[1071] *Cfr.S.Th.,* Iª q. 42 a. 3 in co.;Cfr.Super Sent., *I* d. 7 q. 1 a. 1 ad 1.

[1072] Cfr.*S.Th.,* I q. 27 a. 1 in c. ".. accipienda est processio …secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides Catholica processionem ponit in divinis."

[1073]Cfr.*S.Th.,* Iª q. 43 a. 1 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod missio .. in divinis non importat nisi processionem originis; quae est secundum aequalitatem, ut supra dictum est."

[1074] Cfr.ibid. Iª q. 41 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad designandum igitur ordinem originis in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales."

[1075] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 40 a. 4 in c.

[1076]Cfr.*S.Th.,* Iª q. 41 a. 1 ad 2 "Ad secundum dicendum quod actus notionales secundum modum significandi tantum

A proposito di queste azioni intime al Mistero della Trinità va detto che: il Padre con una sola Carità ama sé stesso e il Figlio (e tutte le creature, aggiungiamo noi, sulla base di vari testi tomisti), il Figlio con una sola Carità ama sé e il Padre (e tutte le creature, aggiungiamo noi) e tale Carità è lo Spirito Santo che propriamente è amore mutuo del Padre e del Figlio e perciò lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio[1077].

Ci pare di rispecchiare il pensiero di s. Tommaso affermando che questi atti nozionali sono causa e ragione della produzione delle creature e quindi anche della produzione della nostra vita spirituale; in questa linea ci pare di dover dire anche che la nostra soprannaturale assimilazione, che vedremo meglio più avanti, alle divine Persone implica una qualche assimilazione ai loro atti nozionali.

5)La circuminsessione delle divine Persone

Ribadiamo che le divine processioni e gli atti nozionali indicano semplicemente ordine di origine, non uscita, non movimento; il Padre il Figlio e lo Spirito Santo permangono, infatti, nell'unica Natura divina, il Figlio e lo Spirito Santo procedono in modo vagamente simile a realtà spirituali che permangono nella mente di colui che le "produce": il Figlio è generato dal Padre in modo simile alla generazione del concetto nella mente dell'uomo e lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio in modo simile al sorgere dell'amore nella mente dell'uomo, e proprio il concetto mentale e l'amore rimangono nell'uomo in cui vengono prodotti. In questa linea dobbiamo affermare anche con s. Tommaso che ciascuna delle divine Persone è tutta nelle altre; a questo riguardo nelle divine Persone occorre considerare tre cose: l'essenza, la relazione e l'origine;

1. riguardo all'essenza il Padre è tutto nel Figlio, tutto nello Spirito Santo, il Figlio tutto nel Padre, tutto nello Spirito Santo, lo Spirito Santo è tutto nel Padre, tutto nel Figlio: perché il Padre è la sua stessa essenza, cioè l'Essenza divina, che è comunicata al Figlio e allo Spirito Santo, perciò il Padre è nel Figlio e nello Spirito Santo e similmente essendo il Figlio la sua stessa Essenza (divina) occorre dire che è nel Padre e nello Spirito Santo e lo Spirito Santo essendo la sua stessa Essenza (divina) è anch'Egli nel Padre e nel Figlio; e ancora, dobbiamo dire che: nel Padre è il Figlio e lo Spirito Santo e nel Figlio è il Padre e lo Spirito Santo e nello Spirito Santo è il Padre e il Figlio;
2. riguardo alla relazione: occorre dire che uno degli opposti relativamente è nell'altro, secondo l'intelletto;
3. riguardo all'origine: perché il Figlio è generato in modo simile al concetto mentale che rimane nella mente e lo Spirito Santo procede in modo simile all'amore che rimane anch'esso nella mente; ciò che il Padre dice per il Verbo (cioè tutto il Padre e tutto lo Spirito Santo e tutta la creazione) è nel Verbo; e tutto ciò che viene amato per lo Spirito Santo, aggiungiamo noi, (ossia tutto il Padre, tutto il Figlio e tutta la creazione), è nello Spirito Santo; e poiché il Figlio e lo Spirito Santo hanno tutto dal Padre si ha ulteriormente che il Figlio e lo Spirito Santo sono nel Padre[1078].

Quanto appena detto ci introduce ad una trattazione più profonda del Mistero della nostra partecipazione alle divine Persone attraverso la grazia, le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo e quindi attraverso il Mistero Eucaristico.

---

differunt a relationibus personarum; sed re sunt omnino idem. ..Unde, cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam, nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quae est a principio…."

[1077] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 37 a. 1 ad 3.

[1078]Cfr.*S.Th.,* I q. 42 a. 5. "Respondeo dicendum quod in Patre et Filio tria est considerare, scilicet essentiam, relationem et originem; et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre, et e converso. Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem, unde sequitur quod, cum essentia Patris sit in Filio, quod in Filio sit Pater. Et similiter, cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est eius essentia.Et hoc est quod Hilarius dicit, V de Trin., naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum. Subsistentem ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit.Secundum etiam relationes, manifestum est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum.

Secundum originem etiam manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est ad extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. Et eadem ratio est de Spiritu Sancto."

6) La causalità delle divine Persone sulla nostra vita spirituale attraverso l'Eucaristia.

Per intendere bene questa dimensione causale delle divine Persone su di noi occorre dire con s. Tommaso che: come la Natura divina conviene alle divine Persone con un certo ordine in quanto il Padre la ha da sé stesso, il Figlio la riceve dal Padre e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, così anche la virtù di creare[1079] e ogni altra azione divina *ad extra* (quindi anche quella di santificare), che è inclusa nella creazione, conviene alle divine Persone con quello stesso ordine, infatti il Padre la ha da sé stesso, il Figlio la ha dal Padre e lo Spirito Santo la ha dal Padre e dal Figlio; perciò, sebbene Padre e Figlio e Spirito Santo sono un solo Dio Creatore, si attribuisce al Padre, in modo particolare, di essere Creatore in quanto ha tale virtù non da altri; del Figlio si dice che tutte le cose sono state fatte per mezzo di Lui in quanto tale preposizione "per", denota causa media o principio da principio; dello Spirito Santo si dice che in Lui sono tutte le cose perché ha la virtù di creare dal Padre, immediatamente, e dal Figlio, mediatamente, e gli si attribuisce con quella formula ("nel quale") di governare e vivificare ciò che è creato dal Padre e dal Figlio; al Padre vengono attribuite, in questa linea, le opere in cui eccelle la potenza perciò si dice che è Onnipotente e che è Creatore; al Figlio vengono attribuite le opere in cui eccelle la sapienza: Egli è il Rivelatore del Padre; allo Spirito Santo vengono attribuite le opere nelle quali eccelle l'amore e la Bontà divina: l'Incarnazione, la santificazione delle anime, l'inabitazione nelle anime dei giusti,[1080] ma tutto questo non significa che solo il Padre è onnipotente, o che solo il Figlio è Redentore o che solo lo Spirito Santo è Santificatore difatti non solo la Virtù creatrice divina conviene alle Persone divine secondo l'ordine di origine ma ogni altra divina Virtù: quella di provvedere al creato, quella di governare il creato, quella di salvare gli esseri intelligenti, quella di redimere gli uomini, quella di santificare gli esseri intelligenti etc. insomma ogni divina Virtù, essendo la stessa divina Essenza che è Atto Puro, compete alle divine Persone secondo l'ordine di origine: il Padre la ha da sé stesso e la comunica al Figlio e unitamente al Figlio la comunica allo Spirito Santo.

Per evidenziare questa distinzione tra le divine Persone nella loro vita intima, si attribuiscono in particolare a una Persona alcune attività comuni a tutta la Trinità sulla creazione, tale attribuzione mette altresì in rilievo la relazione tra la vita intima della Trinità e il creato: dice infatti s. Tommaso, come da noi anticipato più sopra, che dalle "azioni" interne alla Trinità, cioè dalle divine processioni, è causato e ordinato tutto il creato: come un torrente che è causato da un fiume così la creazione è causata dalle divine processioni.

> Supposita autem, secundum fidem nostram, processione divinarum personarum in unitate essentiae, ad cujus probationem ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem personarum, quae perfecta est, esse rationem et causam processionis creaturae.[1081]

[1079]Cfr.*S.Th.,* I q. 45 a.6 ad 2m "Ad secundum dicendum quod, sicut Natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, inquantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit; nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque.".

[1080] Cfr.*S.Th.,* I q. 39 a. 8.

[1081]Cfr.*Super Sent.,* I d. 10 q. 1 a. 1 in co.; *Super Sent.,* I, pr. " …..sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum: unde in Psalmo 148, 5, dicitur: dixit, et facta sunt. Verbum genuit, in quo erat ut fierent, secundum Augustinum. Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post, secundum philosophum; unde primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis. Modus autem signatur quantum ad duo: scilicet ex parte creantis, qui cum omnia impleat, nulli tamen se commetitur; quod notatur in hoc quod dicitur, immensae. Item ex parte creaturae: quia sicut trames procedit extra alveum fluminis, ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentiae, in qua sicut in alveo fluxus personarum continetur". Su questo testo si veda la bella trattazione che svolge p. Emery in *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*. J. Vrin, Paris, 1995 , pp. 252-302.*Cfr.S.Th.,* I. q. 45 a.6 in c."Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas.Cfr.ibid. ad 1m"Ad primum ergo dicendum quod processiones divinarum personarum sunt causa creationis sicut dictum est."

E appunto perché le processioni delle Persone divine sono causa e ragione di tutta la produzione delle creature, occorre affermare che, come la generazione del Figlio è ragione e causa di tutta la produzione della creatura ed è, perciò, anche la ragione e causa della produzione della nostra vita spirituale secondo che si dice che il Padre ha fatto tutto nel Figlio, così l'Amore del Padre che tende nel Figlio come in un oggetto, è la ragione e la causa della creazione e della nostra vita spirituale.

In certo modo la processione dello Spirito è la ragione e la causa nella quale Dio elargisce ogni effetto di amore alle creature (specialmente dell'amore soprannaturale che è la carità) secondo che lo Spirito Santo, che è l'Amore per cui il Padre ama il Figlio, è anche l'amore per cui il Padre ama ogni creatura donandogli la sua perfezione[1082].

Il Padre, continua s. Tommaso, dice (ossia "concepisce mentalmente") sé e tutto il creato (e quindi anche la nostra vita spirituale) per il Figlio, cioè generando il Figlio; il Padre ama sé stesso e ogni creatura (e quindi anche la nostra vita soprannaturale) amando per lo Spirito Santo il Figlio[1083] e il Figlio ama sé stesso e ogni creatura (e dunque anche la nostra vita spirituale) amando per lo Spirito Santo il Padre, aggiungiamo noi. Dall'eternità il Padre generando il Figlio ci ha conosciuti in Lui che è nostro Sommo Esemplare e il Sommo Esemplare della nostra vita spirituale, ci ha conosciuti come ordinati per il Figlio nello Spirito Santo al Padre; e il Padre amando per lo Spirito Santo il Figlio ha voluto efficacemente la nostra santificazione, ci ha amato efficacemente, e ci ha messo a disposizione tutto proprio per santificarci e per renderci simili al nostro Sommo Esemplare; più generalmente possiamo dire che, come la causa rende simile a sé i suoi effetti, così la Trinità, che è causa di tutto, rende simile a sé, in certo modo, le creature e in particolare l'uomo. A proposito di questo s. Tommaso riprendendo s. Agostino afferma che nelle creature vi è una impronta della SS.ma Trinità per cui ogni cosa creata rappresenta il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo; il testo biblico Sap. 11,20 che afferma che tutto è stato fatto secondo "peso, numero e misura" manifesta precisamente come in ogni cosa è rappresentato il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo per modo di impronta[1084]…

Nell'uomo, invece, la Trinità è rappresentata in modo più alto: l'uomo è fatto a immagine e somiglianza della Trinità[1085]. L'immagine di Dio è nell'uomo perché nell'uomo abbiamo la memoria, l'intelligenza e la volontà: nell'uomo abbiamo dei concetti (delle parole della mente espresse con segni: le parole che pronunciamo dalla bocca) che vengono generati e abbiamo l'amore che procede, che sorge; nell'uomo abbiamo, se l'uomo la accoglie, la grazia divina, la carità, la sapienza e nella Trinità abbiamo appunto che il Figlio è generato dal Padre, procede dal Padre come la Parola dell'intelletto, abbiamo il Figlio che è la Sapienza di Dio e abbiamo lo Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio come Amore della volontà cioè come Carità. La conoscenza che si ha per l'intelligenza implica normalmente la memoria che è principio di conoscenza e l'amore ha come suo principio la conoscenza, perciò da s. Agostino:

[1082]Cfr.*Super Sent.,* I d. 14 q. 1 a. 1 in c. "Respondeo dicendum, quod quamvis in personis divinis, proprie loquendo, dicatur processio secundum rationem exitus a principio, qui non necessario tendit in aliud, tamen processio Spiritus Sancti ex modo suae processionis habet, inquantum scilicet procedit ut amor, quod in alium tendat, scilicet in amatum, sicut in objectum. Et quia processiones personarum aeternae, sunt causa et ratio totius productionis creaturarum, ideo oportet quod sicut generatio Filii est ratio totius productionis creaturae secundum quod dicitur Pater in Filio omnia fecisse, ita etiam amor Patri tendens in Filium ut in objectum, sit ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largiatur; et inde est quod Spiritus Sanctus, qui est amor quo Pater amat Filium, est etiam amor quo amat creaturam impartiendo sibi suam perfectionem. Poterit ergo processio istius amoris dupliciter considerari: vel secundum quod tendit in objectum aeternum, et sic dicetur aeterna processio, vel secundum quod procedit ut amor in objectum creatum, inquantum scilicet per illum amorem, creaturae aliquid a Deo confertur; et sic dicetur processio temporalis, ex eo quod ex novitate effectus consurgit nova relatio creaturae ad Deum, ratione cujus oportet Deum sub nova habitudine ad creaturam significari, ut patet in omnibus quae de Deo ex tempore dicuntur."

[1083] Cfr.*S.Th.,* I q.37 a.2.

[1084] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 45 a. 7 in c.

[1085]Cfr.ibid. Iª q. 45 a. 7 in c. "Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium, et haec est repraesentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est, nam Filius procedit ut verbum intellectus, Spiritus Sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.

1) la memoria viene assimilata vagamente al Padre che è principio del Figlio Sapienza e dello Spirito Santo Amore

2) l'intelligenza viene assimilata al Figlio

3) la volontà viene assimilata allo Spirito Santo.

Della Trinità, pertanto portiamo l'immagine: siamo creati a immagine e somiglianza di Dio che è Trinità! La somiglianza con Dio Trinità, precisiamo subito, ci viene per grazia; Dio ha creato l'uomo simile alla Trinità stessa, per la grazia, ossia per la santità; il peccato ha distrutto questa altissima somiglianza dell'uomo con la Trinità. In Cristo, attraverso i Sacramenti e soprattutto attraverso l'Eucaristia l'uomo può diventare nuovamente simile a livello soprannaturale, per la grazia, alla Trinità; i santi sono proprio coloro che in Cristo attraverso l'Eucaristia sono divenuti simili alla Trinità. A questo riguardo s. Tommaso afferma con chiarezza che l'Eucaristia ci divinizza donandoci di assumere la Divinità del Figlio di Dio[1086] la divinizzazione dell'uomo si realizza in particolare con le divine missioni e l'inabitazione trinitaria nell'anima del giusto, come vedremo nel prossimo paragrafo.

7) Le missioni delle divine Persone[1087] in noi attraverso l'Eucaristia.

Nessuna creatura è veramente a immagine e somiglianza di Dio se non i santi; tutti gli uomini sono immagini della Trinità, ma solo chi ha la grazia divina, la carità santissima, nel suo cuore, solo costui è immagine e somiglianza della Trinità ed è simile in particolare alle divine Persone, cioè partecipa in certo modo delle divine Persone, ricevendole in sé stesso; la teologia tomista parla a questo riguardo di divine missioni: il Figlio e lo Spirito Santo vengono inviati in noi dal Padre per santificarci, per renderci simili alle divine Persone nella santità. Quando più sopra dicevamo che il Padre generando il Figlio "concepiva mentalmente" anche noi e che il Padre spirando lo Spirito Santo unitamente al Figlio amava anche noi, dicevamo anche, implicitamente, che il Padre ci attrae ad essere simili al Figlio e allo Spirito Santo, dicevamo anche che la Trinità ci ha creato e voluto affinché accogliessimo le divine Persone che vengono a noi inviate e divenissimo, così, soprannaturalmente simili a queste stesse Persone[1088], simili a Dio in Cristo, attraverso il Mistero Eucaristico. Spiega s. Tommaso che, evidentemente, missioni divine non significano movimento di Dio: Dio è perfettissimo, non si muove: siamo noi che ci muoviamo, ossia che cresciamo

---

[1086]Cfr.*S.Th.,*III q.73 a.4 in c. Traduciamo questo testo, data la sua importanza ".. questo sacramento ha una triplice significazione: una rispetto al passato perche`è commemorativo della Passione del Signore, che fu un vero sacrificio, come sopra si è detto. Un'altra significazione ha rispetto alla realta` presente ossia l'unita` ecclesiastica, nella quale gli uomini sono riuniti per questo sacramento. E secondo questa significazione il sacramento e` chiamato comunione o sinassi, infatti dice s. Giovanni Damasceno che "e` chiamato comunione perche` comunichiamo per essa a Cristo; perché partecipiamo della sua Carne e Divinita`, e perché comunichiamo e siamo uniti tra noi per essa" . Il terzo significato di questo sacramento e` relativo al futuro, in quanto e` prefigurativo della fruizione di Dio che e` propria della vita celeste. E secondo questa ultima significazione e` detto viatico perche` ci appresta la Via per giungere al Cielo. E secondo cio` e` anche detto Eucaristia, cioe buona grazia, perche` la grazia di Dio e` la vita eterna, come si dice in Rom. 6; anche perche` contiene realmente Cristo Gesu` che e` pieno di grazia.E` detto inoltre metalepsis, cioe` assunzione, perche`, come dice il Damasceno " per questo sacramento assumiamo la divinita` del Figlio"

[1087]Sul tema delle divine missioni si veda in particolare G. EMERY, *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, 425-483 ; questo autore, membro della Commissione Teologica Internazionale, appare molto esperto e profondo nelle sue affermazioni sulla teologia trinitaria di s. Tommaso.

[1088]Cfr.*S.Th.,* Iª q. 43 a. 5 ad 2 "Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur, unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est verbum, non qualecumque, sed spirans amorem, unde Augustinus dicit, in IX libro de Trin., verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me; et in Psalm., in meditatione mea exardescet ignis. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI, sapientia doctrinae secundum nomen eius est."

spiritualmente, che veniamo divinizzati, assimilati alle divine Persone[1089].

Più precisamente, nella ragione di missione divina sono implicate due relazioni :

3) una relazione della Persona inviata rispetto alla Persona o alle persone da cui è inviata;

4) una relazione della Persona inviata alla persona o alle persone cui è inviata; questa relazione significa che la Persona inviata è in modo nuovo nella persona o nelle persone cui è inviata[1090], e poiché le Persone divine sono immutabili in sé stesse, perché sono Dio, tutto questo significa che non è Dio che cambia, non sono le Persone divine a cambiare in sé stesse ma sono le creature intelligenti, che accolgono tali Persone, che cambiano[1091], che si perfezionano, che si santificano assimilandosi alle divine Persone stesse, cioè diventano simili alle divine Persone, partecipano in certo modo delle divine Persone. Ripeto quello che ho appena detto perché è certamente di grande importanza: missione delle divine Persone in noi significa che noi creature intelligenti, che accogliamo tali Persone, cambiamo, ci perfezioniamo, si santifichiamo e quindi ci assimiliamo alle divine Persone stesse, partecipiamo in certo modo delle divine Persone. Sono gli uomini a cambiare, Dio permane immutabile, impassibile, non si muove; le divine Persone si dice che sono inviate non nel senso che si muovono ma nel senso che sono accolte e perciò da un certo momento possono essere in modo nuovo nella creatura intelligente; parlavamo più sopra del linguaggio analogico riguardo a Dio: il termine missioni divine è un termine analogico: ossia che va inteso, riguardo a Dio, in un senso particolare che può applicarsi a Dio immutabile, infinito, eterno.

E parlando di missioni divine, di invio delle divine Persone, si badi bene, la Chiesa e s. Tommaso in essa non fa che appropriarsi di concetti evangelici: Gesù stesso ha parlato di invio di Persone divine, come avete potuto già leggere più sopra, ascoltate:

> "Disse loro Gesù: «Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato." (Gv 8:42)

> "Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza…" (Gv 15:26)

Il Figlio è inviato a noi dal Padre e lo Spirito Santo è inviato a noi dal Padre e dal Figlio; e a proposito di questo occorre dire che non si ha missione delle divine Persone nelle creature se non attraverso la grazia santificante[1092]; non si ha missione divina in noi senza la carità. La vita cristiana vera, cioè la vita nella grazia di Dio, la vita lontana dal peccato mortale è precisamente vita nelle missioni divine; è vita che si realizza accogliendo le divine Persone che vengono a noi inviate; ossia, per essere più semplici e direttamente comprensibili, la vita cristiana è vita di elevazione nostra alla Trinità, è vita di santificazione e di deificazione.

Spieghiamoci più chiaramente riguardo a queste divine missioni: esse possono essere visibili e invisibili.

A)Missioni visibili: cioè quelle in cui si manifesta la missione invisibile:

1) missione visibile del Figlio è quella che si ha per l'Incarnazione[1093];

[1089] Cfr.*S. Th.,* Iª q. 43 a. 2 ad 2 "Ad secundum dicendum quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinae personae, sed propter mutationem creaturae, sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus, propter mutationem creaturae."

[1090]Cfr.*S.Th.,* Iª q. 43 a. 1 in c.

[1091] Cfr.*S. Th.,* Iª q. 43 a. 2 ad 2 "Ad secundum dicendum quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinae personae, sed propter mutationem creaturae, sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus, propter mutationem creaturae."

[1092] Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a. 3 in c."Respondeo dicendum quod divinae Personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem."

[1093]Cfr.*S.Th.,*Iª q. 43 a. 2 in c.

2) missione visibile dello Spirito Santo si è avuta in particolare nel Battesimo di Gesù nel segno della colomba[1094].

B)Missioni invisibili[1095]:

1) missione invisibile del Figlio è in particolare la nostra assimilazione al Figlio, per la grazia, attraverso i doni della sapienza, dell'intelletto, della scienza, difatti si dice che il Figlio è inviato invisibilmente, appropriando al Figlio alcuni doni collegati con la grazia in noi, cioè i doni attinenti alla conoscenza: la virtù della fede viva, i doni della sapienza, dell'intelletto, della scienza …[...]etc. [1096]

2)missione invisibile dello Spirito Santo è la nostra santificazione, la nostra assimilazione allo Spirito santo; si dice che lo Spirito Santo è inviato appropriando allo Spirito Santo gli altri doni collegati con la grazia, ma attinenti all'amore e alla volontà: la virtù della carità e della speranza, i doni della fortezza, della pietà[1097].

La missione invisibile del Figlio e dello Spirito Santo assimila noi, come detto, ossia ci fa partecipare, in certo modo, a queste divine Persone : in questa linea s. Tommaso ha potuto dire che la carità ci assimila, ci fa partecipare allo Spirito Santo Carità eterna che lega il Padre e il Figlio [1098]; noi possiamo aggiungere sulla scia di s. Tommaso che anzitutto la sapienza ma anche la fede viva e gli altri doni e virtù soprannaturali uniti alla grazia santificante e aventi per soggetto l' intelligenza ci fanno partecipi del Figlio che è la Sapienza divina[1099], in certo modo; l'assimilazione al Verbo di Dio, di cui s. Tommaso parla, è infatti partecipazione. Per la missione invisibile del Figlio si attua in noi una conoscenza sperimentale che è sapienza soprannaturale cioè sapida scienza[1100], scienza gustata, sperimentata, in relazione a Dio[1101]. Il prof. Emery dice, riguardo a questa dottrina tomista, che la Persona divina inviata comunica alla persona creata che la riceve una partecipazione alla sua proprietà eterna[1102]; afferma inoltre questo studioso che le missioni invisibili sono distinte ma inseparabili[1103] e, secondo le affermazioni di s. Tommaso nel *Super Sent.* realizzano una specie di marchiatura dell'anima con la carità e la sapienza[1104]. L'Eucaristia, quindi, che attua in noi entrambe le divine missioni(che sono inseparabili) fa che le Persone divine a noi inviate comunichino a noi una partecipazione alle loro eterne proprietà e attua una specie di marchiatura della nostra anima con la sapienza e la carità.

Aggiunge s. Tommaso : per la grazia santificante noi possiamo "usare e fruire" delle divine Persone[1105]. Per il dono della grazia la creatura intelligente viene perfezionata non solo fino ad usare liberamente del dono creato, cioè della grazia, ma anche a fruire, ossia a godere, della stessa

---

[1094]Cfr.ibid. Iª q. 43 a. 7 in c.

[1095] Cfr.G. EMERY, "Missions invisibles et missions visibles: le Christ et son Esprit", *Revue Thomiste,* 106/1-2 (2006), 52.

[1096]Cfr.*S.Th.,* Iª q. 43 a. 5 ad 2 "Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur, unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est verbum, non qualecumque, sed spirans amorem, unde Augustinus dicit, in IX libro de Trin., verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me; et in Psalm., in meditatione mea exardescet ignis. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI, sapientia doctrinae secundum nomen eius est."

[1097]Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a. 5 ad 2m.

[1098] Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a. 5 ad 2m.

[1099] Cfr.*Super Sent.,*d. 15 q. 4 a.1.

[1100] Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a. 5 ad 2m.

[1101] Cfr.G. EMERY, "Missions invisibles et missions visibles: le Christ et son Esprit", *Revue Thomiste* 106/1-2 (2006), 57.

[1102] Cfr.G. Emery, *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, 444.

[1103] Cfr.G. EMERY, "Missions invisibles et missions visibles: le Christ et son Esprit", *Revue Thomiste* 106/1-2 (2006) 55.

[1104] Cfr.G. EMERY, "Missions invisibles et missions visibles: le Christ et son Esprit", *Revue Thomiste* 106/1-2 (2006) 54; il testo di s. Tommaso è *Super Sent.,*I d. 14 q.2 a.1 qc.2.

[1105]Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a.3 .

Persona divina; la missione invisibile avviene per il dono della grazia santificante e tuttavia viene data anche la Persona divina[1106], come dice la stessa S. Scrittura riportando le parole di Cristo:

> "Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre…".(Gv. 14:16)

Come s. Tommaso ha spiegato nel testo presentato da noi più sopra, avere le divine Persone significa usare e fruire di esse, significa amare e godere delle divine Persone che sono Dio, il Fine Ultimo[1107]. Perfetta fruizione avremo in Cielo, imperfetta fruizione possiamo averla già ora proprio per la grazia e quindi per l'Eucaristia che è, perciò, il mezzo attraverso cui le missioni divine approdano realmente nell'anima dell'uomo attuando tutte le meraviglie ad esse collegate.

8) L'inabitazione della Trinità nelle anime dei giusti attraverso l'Eucaristia.

Le missioni divine possiamo dire che sono legate al più ampio Mistero della divina inabitazione per cui tutta la Trinità dimora in noi; s. Tommaso parla chiaramente di tale inabitazione allorché afferma:

> "Ad secundum dicendum quod, licet effectus gratiae sit etiam a Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus Sanctus.."[1108]

Vale a dire che tutta la Trinità inabita le nostre anime; si badi bene: la Trinità non si muove, non si sposta, siamo noi che veniamo deificati, trasformati, elevati, attratti agli splendori divini: ecco dunque cosa è la divina inabitazione: è la nostra deificazione … la nostra assimilazione alla Sapienza che è il Figlio, la nostra assimilazione alla Potenza che è il Padre, la nostra assimilazione alla Carità che è lo Spirito Santo; infatti dice s. Tommaso:

> Sed solum tunc habetur similitudo Verbi, quando habetur cognitio talis ex qua procedit amor, qui conjungit ipsi cognito secundum rationem convenientis.Et ideo non habet Filium in se inhabitantem nisi qui recipit talem cognitionem. Hoc autem non potest esse sine gratia gratum faciente. Unde constat quod, simpliciter et proprie loquendo, Filius nec datur nec mittitur, nisi in dono gratiae gratum facientis; sed in aliis donis quae pertinent ad cognitionem, participatur aliquid de similitudine Verbi.[1109]

L'inabitazione trinitaria ci assimila soprannaturalmente alle divine Persone e ci fa assumere una certa quale partecipazione a ciò che è proprio a ciascuna di esse.

Notiamo che s. Tommaso fa ampio uso del verbo *inhabitare*: ne parla anche in relazione all'azione del demonio su colui che è in peccato grave e spiega che ben diverso è il modo con cui Dio inabita l'anima rispetto al modo con cui il demonio la inabita[1110]; ne parla riguardo a Cristo affermando che anch'Egli è inabitato dalla Trinità secondo che in Lui vi è la grazia abituale, e

---

[1106] Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a. 3 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa persona divina datur".

[1107]Cfr.*S.Th.,* I-II q.11 a.1 in c. " Respondeo dicendum quod fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari. Quid autem a quo, nihil ad propositum refert; nisi quod hoc probabile videtur, quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quae sunt sensibilia magis. Unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur.Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est obiectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivae potentiae ".

[1108]Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a. 4 ad 2m.

[1109] Cfr.*Super Sent.,*d. 15 q. 4 a.1.

[1110] Cfr.*C Gent.,*IV c. 18 " [….] non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod Spiritus Sanctus mentes sanctorum impleat et eos inhabitet, sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur: habetur enim Ioan. 13-27, de Iuda, quod post bucellam introivit in eo Satanas; et Act. 5-3 dicit Petrus, ut quidam libri habent: Anania, cur implevit Satanas cor tuum?"

subito precisa che in Cristo vi è una relazione ancora più alta tra Dio e l'uomo secondo che in Lui il Verbo ha assunto nell'unità della sua Persona divina la natura umana; più precisamente: possiamo dire che l' Umanità di Cristo fu unita alla sua Divinità:

1) in Persona[1111](grazia di unione), tale unione della natura umana al Verbo di Dio è, più precisamente, secondo l'essere personale[1112] (che è unico in Cristo) e non dipende da qualche abito ma immediatamente dalla stessa Natura divina;
2) per operazione, giacché oltre alla grazia di unione vi è, in Cristo, la grazia abituale che è attinente alla speciale santità dell'uomo Gesù Cristo ed è effetto che consegue all'unione della natura umana alla Persona divina: Cristo è l'Unigenito del Padre, perciò è pieno di grazia (abituale, in particolare) e di verità[1113]; questa unione per operazione è quella che attua l'inabitazione della Trinità in Cristo, noi partecipiamo alla perfezione di inabitazione trinitaria che è propria di Cristo; come in Lui in quanto uomo, così in noi sul piano della causalità efficiente tutta la Trinità agisce identicamente ma sul piano della causalità esemplare ciascuna persona ha il suo ruolo speciale, la sua influenza assimilatrice speciale, ciascuna Persona ha il suo proprio intervento, ciascuna ha la sua maniera di entrare in relazione con noi[1114]. La Trinità inabitandoci è presente in noi come causa della grazia, come causa dell'impronta divina e del suo sigillo in noi; questa impronta imprime in noi i tratti delle divine Persone sicché noi diveniamo immagine di esse e in noi si riproduce e continua il dinamismo delle processioni divine, degli atti nozionali e si prolunga in noi il mistero delle relazioni intratrinitarie, cioè si attua in noi la processione temporale delle divine Persone[1115].

La vita morale cristiana è vita di inabitazione delle divine Persone in noi e l'Eucaristia è il mezzo di cui si serve la Trinità per realizzare in noi nella maniera più perfetta l'inabitazione delle divine Persone, difatti come visto la grazia santificante e la più alta partecipazione alla perfezione di Cristo, ci viene attraverso l'Eucaristia e, come visto, in Cristo in quanto uomo si attua la più alta inabitazione della Trinità nell'anima umana cui noi partecipiamo; inoltre, la divina inabitazione si attua in noi attraverso la grazia santificante, come dice s. Tommaso:

> Respondeo dicendum quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioan. xiv, ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius personae, et originem eius ab alia. Unde, cum tam Filio quam Spiritui Sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse; et per consequens nec mitti.[1116]

L'Eucaristia ci dona Dio, la Trinità SS.ma e ce la dona in Cristo, per partecipazione a Cristo, alla sua Umanità nella quale sommamente Dio ha abitato e abita. Il nostro studio ora si indirizzerà nell'approfondimento del Mistero di Cristo come Causa delle nostre soprannaturali perfezioni.

[1111] Cfr.ibid.

[1112] *S. Th.,* IIIª q. 6 a. 6 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod unio nostra ad Deum est per operationem, inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus. Et ideo talis unio est per gratiam habitualem, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturae humanae ad verbum Dei est secundum esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura."

[1113] Cfr.*S.Th.,* III q.6 a. 6.

[1114]Cfr.A. Piolanti, *Dio nel mondo e nell'uomo,* LEV, Vaticano 1994, 581.

[1115]Cfr.A. Piolanti, *Dio nel mondo e nell'uomo,* LEV, Vaticano 1994, 581-582.

[1116]Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a.5 in c.

CAP. VI

L'UMANITÀ DI CRISTO[1117] E LA SUA CAUSALITÀ SULLA NOSTRA VITA SPIRITUALE ATTRAVERSO L'EUCARISTIA.

Precisazioni introduttive.

Ci pare indubbiamente questo il punto migliore per mettere in rilievo, contrariamente a quello che potrebbe sembrare da una frettolosa lettura della *Summa Theologiae*, che Cristo è ben presente anche nella parte morale di questa opera; il prof. Pinckaers ha trovato circa 700 citazioni di *Christus* nella I-IIae e nella II-IIae[1118], certamente la presenza implicita di Cristo in questa parte supera nettamente queste citazioni visto che il s. Dottore afferma chiaramente che da Lui e dai suoi Sacramenti viene in noi la grazia[1119] che ci dà di poter vivere secondo la santa dottrina morale donataci da Gesù N.S.. Tutto il nostro lavoro, in questo libro, è anche ordinato a far emergere la stretta connessione e la causalità del Mistero di Dio e di Cristo uomo sulla nostra vita morale soprannaturale, connessione e causalità evidentemente e necessariamente intrinseche, da quello che abbiamo detto, al pensiero cattolico retto e perciò al pensiero di s. Tommaso. Notiamo a questo riguardo che proprio sulla scia di s. Tommaso e della sua dottrina intesa in modo cattolico diversi teologi stanno elaborando una morale in cui emerga di più la relazione con Cristo, con i Sacramenti e con la Chiesa[1120]. Il legame profondo di questi questi autori con s. Tommaso appare in modo evidente dai loro lavori che spesso riportano citazioni di questo Dottore e in alcuni casi sono opere sulla sua dottrina[1121].

[1117] Sul tema di Cristo in quanto uomo e più generalmente sull'Incarnazione del Verbo nella dottrina tomista si possono utilmente consultare i seguenti testi:R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*,, Torino- Paris, 1945; *Suma Teologica de s. Tomas de Aquino*, XI, Editorial Catolica, BAC, Madrid, 1960; J.-H., NICOLAS, *Sintesi dogmatica*, I, LEV, Città del Vaticano 1985, 354-791; TORRELL, J. P., *Le Christ en ses mystères : la vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin* , Desclée, Paris 1999; id., "Appendices" in saint Thomas d'Aquin *Le Verbe incarné*, 3 t., Cerf, Paris 2002. Chi volesse approfondire gli articoli del p. Torrell, che è un famoso tomista, può trovare la sua bibliografia completa in: http://www.unifr.ch/dogme/downloads/torrellbibliographie.pdf .

[1118] Cfr.S. PINCKAERS, "La morale e l'Eglise Corps du Christ" , *Revue Thomiste* 241.

[1119] Cfr.*S. Th.* I-II q. 112 a.1 ad 2m: "In ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante; ita etiam in sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus Sancti in sacramentis operantis; secundum illud Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, etc.."

[1120] Cfr.L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Roma 2001, 89ss.

[1121] Si veda a tale riguardo L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sistematica sul commento di S. Tòmmaso all'Etica Nicomachea,* Roma 1987; id., "La conoscenza morale nel regime della Legge nuova . Lettura di alcuni testi nei commenti di s. Tommaso alle lettere di s. Paolo", in AA. VV., *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, v. IV, 91-105; L.MELINA – J. NORIEGA.- J.J. PEREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano: dinamica de la accion y perspectiva teologica de la moral,* Madrid 2001; J. LARRÙ, *Cristo en la accion humana segun los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomàs de Aquino*, Lateran University Press, Roma 2003; S. PINCKAERS, "Le Commentaire du Sermon sur la Montagne par S. Augustin et la morale de S. Thomas*",* in AA.VV., *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale. Miscellanea p. Louis Bertrand Gillon o.p*, ed. Massimo, Milano 1982, pp. 105-126; id., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenue, son histoire,* Paris 1985; id., "Liberté et preceptes dans la morale de Saint Thomas"*,* in L. Elders - K. Hedwigk (eds.) *Lex et libertas*, Città del Vaticano, 1987, 15-24; id., "Coscienza, verità e prudenza*",* in G. Borgonovo (ed.) *La coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dall «Wethersfield Institute» di New York in Orvieto, 27-28 maggio 1994*,, Roma 1996,126-141; id., "L' instinct et l'Esprit au coeur de l'étique chrétienne", in AA. VV., *Novitas et Veritas vitae. Mélanges offerts au professeur Servais Pinckaers à l'occasion de son 65e anniversaire,* Paris Fribourg 1991, 213-223; id., "La voie spirituelle du bonheur selon saint Thomas", in AA. VV., *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historique, hermenetiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrel O.P.. à l'occasion de son 65e anniversaire*, Fribourg 1993, 267-284.

La nostra trattazione in questo capitolo si realizzerà seguendo questo itinerario cristologico tomistico: tratteremo anzitutto del modo e convenienza dell'Incarnazione del Verbo esaminando le questioni, collegate, relative all'Immutabilità divina in relazione alla Incarnazione del Verbo, alle relazioni tra la natura umana e la Natura divina in Cristo; vedremo poi: la causalità salvifica della Umanità assunta, le perfezioni e imperfezioni assunte dal Verbo nell'Incarnazione, la beatitudine di Cristo, la grazia di Cristo, l'intelligenza umana di Cristo, la volontà umana di Cristo, le operazioni di Cristo e in particolare analizzeremo la vita morale di Cristo in quanto uomo. Riguardo alla vita morale di Cristo vedremo: la sua preghiera, le sue azioni virtuose, la sua coscienza morale, le sue passioni, le sue virtù eccelse, in particolare: la carità, le virtù morali infuse, la provvidenza in Cristo. Esamineremo, infine, in Cristo Signore: la sua vittoria sui nemici spirituali e i suoi doni dello Spirito Santo.

Fatta questa premessa per noi molto importante passiamo a vedere vari aspetti del Mistero di Cristo, Dio Verbo fatto uomo per la nostra salvezza.

A)Modo e convenienza dell'Incarnazione del Verbo

Gesù di Nazaret, nato a Betlemme, circa 2000 anni fa, per opera dello Spirito Santo, da Maria Vergine, vissuto circa 33 anni per lo più in Palestina, morto in croce e risorto, asceso al Cielo e donatore a noi dello Spirito Santo, è Dio Verbo, la seconda Persona della SS.ma Trinità ed è uomo perfetto dotato di anima razionale e di corpo. Mentre il Verbo di Dio è eterno, l'assunzione della umanità da parte di Lui si è realizzata nel tempo, pertanto Cristo in quanto Persona divina, ossia in quanto Dio, è eterno, in quanto uomo, invece, è cominciato ad esistere con l' Incarnazione.

In quanto uomo Cristo ha una natura umana perfetta, assunta dal Verbo di Dio, non ha invece una persona umana, tale natura umana è stata infatti assunta dalla Persona divina del Verbo come suo strumento congiunto[1122]. In Cristo perciò abbiamo due essenze o nature (umana e divina) unite in una sola Persona divina[1123]; il Verbo eterno, avente una sola Natura divina con il Padre e lo Spirito Santo, ha assunto in un certo momento della storia del mondo la natura umana a suo proprio strumento congiunto[1124] per la salvezza del mondo; proprio in quanto strumento di Dio per la salvezza del mondo possiamo dire che l'Umanità di Cristo è Causa Seconda Agente (causa Strumentale), Esemplare e Finale della nostra salvezza e santificazione: attraverso tale Umanità Dio ci santifica, assimilandoci ad essa e attraendoci alla perfezione somma che è in essa.

Fu ben conveniente che il Figlio di Dio si incarnasse, afferma s. Tommaso:

1) perché alla divina Bontà compete comunicarsi ad altre realtà in modo sommo, il bene difatti è diffusivo di sé, e il Sommo Bene è sommamente diffusivo, come dicemmo già più sopra; proprio per il Mistero dell'Incarnazione si realizza la comunicazione somma di tale Bontà giacché Dio unisce a sé la natura umana in modo da costituire una sola Persona di tre realtà: il Verbo, l'anima e il corpo: la Persona del Verbo infatti assume e unisce a sè, nell'unità della Persona divina, la natura umana cioè un'anima razionale e un corpo[1125];

2) per riparare, nel modo più conveniente, il genere umano ferito dal peccato; seguendo l'insegnamento di s. Agostino, s. Tommaso afferma che certamente Dio essendo Onnipotente avrebbe potuto redimere l'uomo altrimenti ma questo modo realizzato attraverso l'Incarnazione è il più conveniente: niente è più efficace per farci camminare sulla via del bene, per accertare la nostra fede, per accrescere la nostra fede, per infiammare la nostra carità, per muoverci ad operare il bene,

[1122] *Cfr.S.Th.,* IIIª q. 3 a. 1 ad 3.
[1123] *Cfr.S.Th.,* IIIª q. 2 a. 4 in co.
[1124] *Cfr.S.Th.,* III q. 2 a.6 ad 4m "…Damascenus autem posuit naturam humanam in Christo esse sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens."
[1125] Cfr.*S.Th.,* IIIª q. 1 a. 1 in c.

e niente è più efficace per allontanarci dal male, che il Mistero della Incarnazione di Cristo[1126].

B) Immutabilità divina e Incarnazione del Verbo.

Va sottolineato che l'Incarnazione non determina nessun cambiamento in Dio, che è immutabile, determina invece un nuovo modo di essere di Dio in una certa creatura[1127]; l'Incarnazione attua una missione delle divine Persone nell'Umanità di Cristo[1128] ossia determina una nuova relazione di quella creatura (cioè dell'Umanità di Cristo) a Dio, come dicemmo più sopra, relazione che è reale nella creatura mentre è di ragione in Dio,[1129] l'unione cosiddetta ipostatica è dunque una relazione[1130].

L' Incarnazione, in conclusione, non tocca l'immutabilità, l'impassibilità e tutte le altre perfezioni di Dio, ma eleva la natura umana in Cristo e con essa, causalmente, come direbbe s. Tommaso, in ogni uomo, perciò la Incarnazione non è tanto una discesa di Dio sulla terra quanto una elevazione dell'uomo a Dio.

C) Relazioni tra la natura umana e la Natura divina in Cristo.

Riguardo alle relazioni che intercorrono tra le due nature e l'unica Persona di Cristo va precisato quanto segue.

Il termine natura qui è inteso nel medesimo senso che essenza,[1131] e significa la "quiddità della specie" ossia la differenza di specie che informa una qualsiasi cosa. La Natura o Essenza divina, infinita ed eterna, si identifica realmente con le divine Persone, e pertanto con la Persona del Verbo, ma ne differisce secondo ragione, cioè secondo il modo di significare la realtà[1132]. Tale Natura si relaziona alla natura umana secondo che entrambe convengono in una sola Persona; l'unione delle due nature Verbo Incarnato difatti è nella Persona divina e non nella Natura divina, appunto perciò è indicata come unione ipostatica (vale a dire nell'ipostasi, nella Persona).

Dice s. Tommaso a riguardo:

> Ed primum ergo dicendum quod, licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona, differt tamen secundum modum significandi, sicut dictum est, quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suae naturae, vel ut eius natura in aliquid transmutetur, ideo unio facta est in

---

[1126] Cfr.*S.Th.,* IIIª q. 1 a. 2 in c.

[1127]Cfr.*S.Th.,* IIIª q. 1 a. 1 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus in quo ab aeterno non fuit, sed per hoc quod novo modo creaturae se univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens ut creatura, quae secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo, sicut creatura, cum prius non esset, in esse producta est, convenienter, cum prius non esset unita Deo, postmodum fuit ei unita."

[1128] Cfr.*Super Sent.,* I d. 15 q. 3 a. 2 in c.

[1129]Cfr.*Super Sent.,* III d. 2 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 2. "Ad secundum dicendum, quod unio relatio quaedam temporalis est: quae quidem realiter est in ipsa natura assumpta, sed in persona assumente secundum rationem tantum; sicut et de aliis relationibus ex tempore de Deo dictis, ut Dominus, et hujusmodi, in 1 Lib. dist. 30, dictum est."

In Rom., cap. 1 l. 2. "Quia igitur unio relatio quaedam est, per mutationem creaturae Deus dicitur de novo factus homo, scilicet unitum in persona humanae naturae."

[1130]Cfr.*Super Sent.,* III d. 2 q. 2 a. 2 qc. 3 in c. "Quamvis relatio per se non terminet motum, quia in ad aliquid non est motus, ut probatur in 5 physic., tamen ex hoc quod motus per se terminatur ad aliquod ens, de necessitate consequitur relatio aliqua; sicut ex hoc quod motus alterationis terminatur ad albedinem, consequitur relatio similitudinis ad omnia alba: similiter etiam ex hoc quod motus generationis terminatur ad formam, consequitur haec relatio secundum quam materia sub forma esse dicitur; ita etiam ex hoc quod motus assumptionis humanae naturae terminatur ad personam, consequitur haec relatio quae dicitur unio; unde unio est medium non sicut assumptionem causans, sed potius sicut eam consequens; sicut etiam dictum est supra, quod aqua est medium in tactu ex hoc quod tangentia humectata sunt."

[1131] *Cfr.S.Th.,* III q.2 a.1 c.

[1132]Cfr.*S.Th.,* Iª q. 39 a. 1 in c.

persona, non in natura.[1133]

Quindi l'unione delle due nature del Verbo Incarnato si realizza nella Persona del Verbo in modo che Egli sussista nella natura umana oltre che nella divina, a riguardo occorre precisare che Cristo ha un solo essere personale divino cui relaziona la natura umana assunta, sicché la Persona divina si dice che sussiste nella natura umana[1134]. Come fa notare Garrigou Lagrange, giustamente abbattendo eventuali strane interpretazioni della dottrina tomista che volessero affermare semplicemente due esseri personali in Cristo attraverso inesatte spiegazioni di testi tomisti,[1135] il testo più preciso che illumina la verità dell'unico essere personale di Cristo si trova nella *Summa Theologiae* laddove s. Tommaso afferma:

> Sic igitur, cum humana natura coniungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter, ut supra dictum est, et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam, ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere, non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam.[1136]

Dunque in Cristo abbiamo un solo essere personale: l'Essere divino del Verbo; con l'Incarnazione tale essere si relaziona in modo nuovo con la natura umana assunta, cioè l'Essere divino permane immutabile ma cambia la natura assunta in quanto si relaziona in modo nuovo con tale Essere ; dunque nessun doppio essere di Cristo, semplicemente, ma un solo essere personale.

L'unione delle due nature si realizza, inoltre, senza che si aggiunga qualcosa a Lui stesso secondo la ragione della sua Natura divina, e senza che la sua natura si muti. Le due nature rimangono distinte, senza né confondersi né mutarsi, e rimangono altresì unite nella Persona divina del Verbo, ossia senza separazione e senza divisione, come afferma il Concilio di Calcedonia riportato dallo stesso s. Dottore:

" […]confitemur in novissimis diebus Filium Dei unigenitum inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem".[1137]

La Chiesa confessa che l'unione delle due nature si è realizzata in Cristo senza confusione, senza mutazione, senza divisione, senza separazione. La qualifica di strumento che abbiamo dato più sopra alla natura umana in Cristo riunisce magnificamente questa affermazione che è del Concilio di Calcedonia[1138] purché, però, tale qualifica sia chiarita nel senso che la natura umana è uno strumento che:

1) è attinente alla unità della Persona del Verbo[1139] ed ha per sussistente la stessa Persona divina eterna;

2) è animato, vale a dire dotato di anima razionale[1140]; ossia è uno strumento dotato di una propria volontà e di un proprio libero arbitrio che sono, però, perfettamente sottomessi alla Volontà e al Libero Arbitrio divini.

Essendo la natura umana di Cristo uno strumento creato e che è stato assunto dal Verbo a

---

[1133] Cfr. *S.Th.,* III q.2 a.2 ad 1m.
[1134] Cfr. *S.Th.,* III q. 17. a.2 in c.
[1135] Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Christo Salvatore*, Torino- Paris, 1945, 319s.
[1136] S.Th.,III q. 17 a.2 in c.
[1137] Cfr. *S.Th.,* III q.2 a.1 sc.
[1138] Cfr. DS. 301-302.
[1139] Cfr. *S.Th.,* III q. 2 a.6 ad 4m.
[1140] Cfr. *Super Sent.,* III d. 13 q. 1 a. 1 ad 4. "Ad quartum dicendum, quod sicut philosophus dicit, duplex est instrumentum, scilicet animatum et inanimatum: inanimatum sicut securis; animatum sicut servus qui movetur ad imperium domini. Instrumentum ergo inanimatum ita agitur quod non agit; et dicitur inanimatum anima rationali; et ideo non indiget habitu regente in operatione: sed instrumentum animatum agit et agitur; unde sicut servus indiget habitu ad hoc ut imperium domini sui debito modo exequatur; ita etiam anima Christi ad hoc quod perfecte divina operaretur."

partire da un certo momento della storia, mentre la Natura divina è la stessa natura eterna del Verbo, è chiaro che queste due nature si relazionano secondo un ordine diverso alla Persona del Verbo.

La Natura divina è realmente la stessa Persona del Verbo ma ne differisce secondo ragione, come dicemmo; la natura umana, invece, è assunta in modo che quella Persona sussista in tale natura; perciò affinché la natura umana sia assunta dalla Persona del Verbo occorre che la Natura divina (che è realmente la stessa Persona divina) sia unita alla natura assunta secondo tutte le sue parti [1141].

Non solo la Persona ma anche la Natura divina del Verbo assume la natura umana in Cristo; più precisamente la Natura divina, in quanto è ciò da cui l'agente in tale natura agisce, opera come principio dell'assunzione di tale natura nel Verbo perché in virtù di essa è stata fatta tale assunzione; il termine dell'assunzione in questione non è la Natura divina bensì la Persona divina: tutta l'essenza o Natura divina (l'unica essenza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo) assume la natura umana avendo come termine dell'assunzione la Persona del Verbo e non altra Persona[1142]. In questa linea comprendiamo che la natura umana è strumento anche della Natura divina [1143] perché proprio in virtù della Natura divina il Verbo opera e in virtù di essa si serve della natura umana di Cristo come di suo strumento.

D) Causalità salvifica della Umanità di Cristo e suo attuarsi in noi attraverso l'Eucaristia.

Per essere più precisi riguardo alla strumentalità dell'Umanità di Cristo dobbiamo dire che per l'Incarnazione tale Umanità è diventata causa efficiente strumentale della nostra santificazione, causa esemplare secondaria della stessa santificazione ed è diventata anche, per quanto ci pare di capire dai testi tomisti, causa finale secondaria della stessa santificazione e causa prima satisfattoria e meritoria della medesima santificazione. Che Cristo nella sua Umanità sia causa efficiente e causa esemplare di tale santificazione appare esplicitamente affermato da s. Tommaso[1144] . Che Cristo uomo sia causa finale secondaria della nostra vita spirituale, mi pare che emerga dal fatto che causa finale è ciò cui tende l'azione dell'agente :

"id autem ad quod tendit actio agentis, dicitur causa finalis"[1145]

ma l'azione di Cristo, sebbene tenda ultimamente a farci unire con Dio, tende anche a unirci nella maniera migliore e più alta, nel Corpo Mistico, alla Umanità di Cristo stesso, alla sua anima, in modo particolare, che è piena di perfezione di carità e, oggi, di gloria. Dunque l'Umanità di Cristo è causa finale della nostra santificazione e salvezza, causa finale secondaria rispetto a Dio, ma pure causa finale. S. Tommaso stesso, come già dicemmo, afferma con chiarezza l'esistenza di una causa finale prima e di cause finali seconde[1146]. Le realtà che sono cause finali sono ordinate tra loro secondo ciò che è più o meno buono; Dio che è la sua stessa Bontà è al di sopra di ogni altra causa finale [1147] ma chi può negare che, dopo Dio, ci sia, quanto a bontà, l'Umanità di Cristo? In quanto a carità, sapienza, diffusività di bene, in quanto a ogni perfezione tale Umanità è certamente al di

---

[1141]Cfr.*S.Th.,* III q.3 a.7 ad 3m.

[1142]Cfr.*S.Th.,* III q.3 a.2 sc et in c.

[1143]Cfr.*S.Th.,* III q.19 a. 1 in c. "Unde et humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti, et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est quod dicit Leo Papa, in epistola ad Flavianum agit utraque forma, scilicet tam Natura divina quam humana in Christo, cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est."

[1144]Cfr.*S.Th.,* III q. 57 a.6;*Cfr.S.Th.,* III q.49 a.1;Cfr.ibid. q. 56 a.1 ad 3m "Ad tertium dicendum quod resurrectio Christi non est, proprie loquendo, causa meritoria nostrae resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. "

[1145] Cfr.*In Phys.*, II l. 10 n. 15.

[1146]Cfr.*C. Gent.*l.3 c.17.

[1147]Cfr.*C. Gent.*, l. 3 c.17.

sopra di ogni altra realtà creata, pertanto ci pare giustissimo affermare che tale Umanità è Causa seconda, finale per la nostra salvezza e santificazione.

Oltre che essere causa seconda l'Umanità di Cristo è anche causa prima: satisfattoria per i nostri peccati e meritoria per la nostra santificazione, come è affermato pure con chiarezza da s. Tommaso[1148]. Lo strumento attraverso cui Cristo Dio ci santifica, ci attua alla santità, ci attrae alla sua santità e ci assimila a tale santità, è, dunque, la sua Umanità. L'Eucaristia è appunto il rendersi presente e operante sacramentalmente oggi tra noi di Cristo Dio-uomo per comunicare a noi la salvezza di cui Egli è Causa. Questa salvezza si comunica a noi, attraverso la s. Messa, come partecipazione soprannaturale alla Divinità di Cristo e alle perfezioni soprannaturali dell'Umanità di Lui; essa, a somiglianza dell'Incarnazione, è una elevazione nostra in Cristo piuttosto che una discesa di Dio tra noi. L'Eucaristia, come detto, ci deifica sommamente in Cristo[1149] e in Lui ci rende strumenti sommamente docili alla Trinità e cause seconde di salvezza per noi stessi e per i nostri fratelli. Interessante è notare che l'Eucaristia ci rende anche cause seconde meritorie per la salvezza nostra e dei nostri fratelli secondo che, con le nostre opere buone possiamo meritare la grazia per noi e per coloro che attualmente non l'hanno.

E) Perfezioni e imperfezioni assunte dal Verbo nell'Incarnazione.

S. Tommaso spiega che tra le perfezioni assunte dal Verbo insieme con la natura umana vi sono: la grazia[1150] (che in Cristo si distingue in grazia di unione, grazia abituale e grazia capitale), le virtù umane soprannaturali[1151], la scienza umana (beata, infusa e sperimentale)[1152], i doni dello Spirito Santo[1153] e i carismi[1154]. La nostra grazia, quella che vive o dovrebbe vivere in noi, è precisamente partecipazione alla grazia di Cristo. Essendo di particolare importanza per noi il tema della grazia di Cristo lo esamineremo più profondamente nel prossimo paragrafo. Riguardo alle virtù e alla perfezione delle azioni (che pure vedremo più avanti con particolare attenzione) di Cristo vogliamo dire già ora che Cristo era impeccabile[1155], ossia non poteva peccare e non peccò, perché il peccato, in particolare, non avrebbe giovato alla missione di Lui[1156]; invece ben giovava alla sua missione di Salvatore assumere alcune imperfezioni proprie della natura umana decaduta a causa del peccato originale:

1) per quanto riguarda il suo corpo dobbiamo affermare che Egli contrasse le miserie corporali comuni alla natura umana e che non impediscono la pienezza di scienza e di grazia cioè contrasse: la fame, la sete, il sonno; ma non assunse difetti dipendenti da difetti ereditari e da

---

[1148]Cfr.*Super Sent.,* IV d. 4 q. 2 a. 2 qc. 6 in c. "…passio ut causa satisfactoria quo ad omnes."*Cfr.Super Sent.,*IV d.1 q.1 a.4 q.3 ad 1m "…et ideo efficacia instrumentorum, sive sacramentorum, vel virtus, est ex tribus: scilicet ex institutione divina sicut ex principali causa agente, ex passione Christi sicut ex causa prima meritoria, ex fide Ecclesiae sicut ex continuante instrumentum principali agenti."

[1149]Cfr.*S.Th.,*III q.73 a.4 in c. Traduciamo questo testo, data la sua importanza ".. questo sacramento ha una triplice significazione: una rispetto al passato perche`è commemorativo della Passione del Signore, che fu un vero sacrificio, come sopra si è detto. Un'altra significazione ha rispetto alla realta` presente ossia l'unita` ecclesiastica, nella quale gli uomini sono riuniti per questo sacramento. E secondo questa significazione il sacramento e` chiamato comunione o sinassi, infatti dice s. Giovanni Damasceno che "e` chiamato comunione perche` comunichiamo per essa a Cristo; perché partecipiamo della sua Carne e Divinita`, e perché comunichiamo e siamo uniti tra noi per essa" . Il terzo significato di questo sacramento e` relativo al futuro, in quanto e` prefigurativo della fruizione di Dio che e` propria della vita celeste. E secondo questa ultima significazione e` detto viatico perche` ci appresta la Via per giungere al Cielo. E secondo cio` e` anche detto Eucaristia, cioe buona grazia, perche` la grazia di Dio e` la vita eterna, come si dice in Rom. 6; anche perche` contiene realmente Cristo Gesu` che e` pieno di grazia.E` detto inoltre metalepsis, cioe` assunzione, perche`, come dice il Damasceno " per questo sacramento assumiamo la divinita` del Figlio"

[1150] Cfr.*S.Th.,* III q. 7-8.

[1151] Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a. 2.

[1152] Cfr.ibid. q. 9-12.

[1153] Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a. 5.

[1154] Cfr.ibid. a.7.

[1155]Cfr.anche le affermazioni di A. Piolanti su questo punto nel suo *Dio uomo* , LEV, Città del Vaticano 1995, 410 ss. in cui inserisce le affermazioni tomiste nel quadro delle affermazioni Magisteriali e Patristiche che hanno sancito in modo definitivo questa verità.

[1156]Cfr.*S.Th.,* III q. 15 a. 1.

disordini personali, quali p. es. l'indigestione[1157];

2) per quanto attiene alla sua anima dobbiamo affermare che Egli volle assumere la passibilità, difatti l'anima sua soffriva i dolori del corpo e aveva le passioni umane, ma in Lui esse non inclinarono mai ad oggetti illeciti, non prevennero mai il giudizio della ragione, tanto meno poi travolsero la ragione; in questa linea possiamo dire che Cristo patì sensibilmente e soffrì la tristezza e il timore, in Lui vi fu anche la meraviglia, non quanto alla scienza beata o quanto alla scienza infusa, ma quanto alla scienza sperimentale, altresì in Cristo vi fu l' ira ma evidentemente una ira virtuosa, vale a dire quell'ira che è legata al santo zelo[1158]; invece dobbiamo escludere in modo assoluto da Cristo l' ignoranza e la concupiscenza, tali imperfezioni, infatti, sarebbero state sconvenienti alla sua missione[1159].

Cristo era insieme viatore e comprensore, stando qui sulla terra: poteva meritare in quanto viatore ma fin dall'inizio della sua vita umana era già nella perfezione delle sante virtù[1160] .

1) Linee generali della nostra partecipazione alle perfezioni di Cristo attraverso l'Eucaristia.

L'Eucaristia, attua sommamente in noi le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo per somma partecipazione[1161] alle perfezioni di Cristo[1162]; anzitutto essa ci dà di poter partecipare sommamente alla grazia di Lui, poi essa ci dona di partecipare alle sue virtù, ai suoi doni dello Spirito Santo e ai suoi carismi sicché davvero non siamo più noi a vivere ma sia Cristo a vivere in noi[1163]. L'Eucaristia, congiungendoci a Cristo[1164] e convertendoci in Lui[1165], infonde in noi tutte le virtù

[1157] Cfr.*S.Th.,* III q.14 .

[1158]*S.Th.,* IIIª q. 15 a. 9 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, ira est effectus tristitiae. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo, circa sensitivam partem, appetitus repellendi illatam iniuriam vel sibi vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia et appetitu vindictae. Dictum est autem quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictae quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quaerit sibi absque ordine rationis. Et sic ira in Christo esse non potuit, hoc enim dicitur ira per vitium. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, immo est laudabilis, puta cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem iustitiae. Et hoc vocatur ira per zelum, dicit enim Augustinus, super Ioan., quod zelo domus Dei comeditur qui omnia perversa quae videt cupit emendare; et, si emendare non possit, tolerat et gemit. Et talis ira fuit in Christo".

[1159] Cfr.*S.Th.,* III q.15.

[1160]Cfr.*S.Th.,* III q. 15 a. 10 in c. "…. Christus autem, ante Passionem, secundum mentem plene videbat deum, et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animae. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia et anima eius erat passibilis, et corpus passibile et mortale, ut ex supra dictis patet. et ideo simul erat comprehensor, inquantum habebat beatitudinem animae propriam, et simul viator, inquantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat."

[1161]Cfr.*In Io.,* c. 6 l.7 (n. 977 ed. Marietti). "Creatura vero accipit aliquam perfectionem et naturam particularem; supra v, 26: Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso. Et hoc ostendit, quia non ait: "Sicut manduco Patrem, et ego vivo propter Patrem", cum loquatur de processione sua a Patre, sicut dixit Qui manducat me, et ipse vivet propter me, cum loquitur de participatione corporis et sanguinis eius, qua nos efficimur meliores: nam manducatio quamdam participationem dicit."

[1162]*Cat. In Matth.* c.26 l.7 "Dionysius in Eccl. Hierar.. In hoc etiam ostenditur quod unum et simplex Dei Verbum per humanationem compositum et visibile ad nos pervenit, et ad se nostram societatem benigne peragens, spiritualium bonorum distributorum nos participes fecit: unde sequitur deditque discipulis suis."

[1163]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[1164] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[1165]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

infuse [1166] nella loro perfezione[1167] e tutti i doni dello Spirito Santo[1168] per partecipazione a Cristo Dio uomo[1169]: il fatto che noi mangiamo Cristo non significa che Lui si trasforma in noi ma significa che noi veniamo trasformati in Lui , veniamo assimilati a Lui, cioè partecipiamo delle sue perfezioni soprannaturali, come indica s. Tommaso:

> "Sic ergo spiritualiter manducat carnem et bibit sanguinem per comparationem ad Christum contentum et signatum, qui coniungitur ei per fidem et caritatem, ita quod transformatur in ipsum, et efficitur eius membrum: non enim cibus iste convertitur in eum qui sumit, sed manducantem convertit in se, secundum Augustinum, cum dicit: cibus sum grandium: cresce, et manducabis me; nec tu me mutabis in te, sed tu mutaberis in me. Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians."[1170]

L'Eucaristia ci deifica in Cristo per la partecipazione alle sue perfezioni attraverso la fede e la carità.

F) La beatitudine di Cristo come causa della nostra vita spirituale soprannaturale attraverso l'Eucaristia

1) Beatitudine divina e beatitudine umana

In quanto Dio, Cristo è la sua stessa beatitudine, infatti , secondo che è essere per essenza. In quanto uomo Cristo era ed è beato e proprio per poter esaminare in modo preciso tale sua beatitudine umana è necessario che noi svolgiamo anzitutto una trattazione di carattere più generale sulla beatitudine dell'uomo.

Dicemmo più sopra, trattando del fine cui la Provvidenza conduce l'uomo, che la conoscenza di Dio è il fine ultimo di ogni operazione e conoscenza umana[1171]. Lo stesso concetto, con altri termini, s. Tommaso ribadisce laddove collega l'ultimo fine delle sostanze intellettive con la beatitudine[1172]. L'ultimo fine di qualsiasi sostanza intellettiva è la felicità o beatitudine che consiste nella conoscenza di Dio. Il che, nonostante quello che si possa pensare, è una verità profondamente

---

[1166] *Super Sent.* III d.36 q.1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur."

[1167] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th.* III q. 79 a. 1"

[1168]Cfr.*S. Th.* I-II q.68 a.5 in c. "… dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest."; *Super Sent*. I d.17 q.2 a.5 ex. "…dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus Sanctus non habetur" cioè i doni che attengono alla grazia santificante vengono infusi tutti insieme, ma la grazia santificante viene in noi con la carità ; s. Tommaso afferma altresì questa verità in due *sed contra* che lui stesso mostra di accettare nelle risposte che li seguono: *Super Sent.* III 34 1 6 arg.5 "Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur …" *Super Sent Super Sent.* III, d. 34, q. 2 a.3 qc. 3 sed contra 1 "Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur."

[1169]Cfr.*In Io.,* c. 6 l.7 (n. 977 ed. Marietti). "Creatura vero accipit aliquam perfectionem et naturam particularem; supra v, 26: Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso. Et hoc ostendit, quia non ait: "Sicut manduco Patrem, et ego vivo propter Patrem", cum loquatur de processione sua a Patre, sicut dixit Qui manducat me, et ipse vivet propter me, cum loquitur de participatione corporis et sanguinis eius, qua nos efficimur meliores: nam manducatio quamdam participationem dicit."

[1170] *In Io.* c.6 l.7.

[1171]Cfr.*C Gent.,*l.3 c.25.

[1172] Cfr.*S.Th.,* I-II q. 3 a. 5.

radicata nella S. Scrittura, come mette in rilievo s. Tommaso[1173]. La sapienza soprannaturale e quella umana appaiono concordi, secondo s. Tommaso, nell' affermare che l'ultima felicità dell'uomo consiste nella conoscenza di Dio. L'obiezione che scatta prontamente di fronte a queste affermazioni di s. Tommaso è dal s. Dottore stesso presentata e confutata. Seguiamo il suo discorso: sembra che l'uomo possa trovare la sua ultima felicità non nel conoscere ma nell'amare Dio o nel compiere altri atti propri della volontà, infatti oggetto della volontà è il bene che ha ragione di fine[1174,] ma ciò non è vero perché fine ultimo delle creature intelligenti è Dio perciò loro beatitudine è quella operazione per cui attingono primariamente Dio; tale operazione consiste nel conoscere Dio e non nell'amarlo.[1175]

Questo ragionamento si conferma ulteriormente considerando che anzitutto è l'intelletto che muove la volontà difatti non potremmo amare nulla se non lo conoscessimo prima, perciò l'intelletto è una potenza più alta e più nobile della volontà[1176]; è conforme a tale superiorità dell'intelletto che l'atto con cui l'uomo attinge primariamente a Dio sia un atto dell'intelligenza e non un atto della volontà: la beatitudine consiste dunque nella conoscenza di Dio, nella contemplazione di Dio che è Verità.

Tale beatitudine, nella sua pienezza, non può appartenere a questa vita terrena. La beatitudine umana, infatti, non consiste né nella conoscenza di Dio che hanno tutti o i più, né nella conoscenza di Dio che si ha per via di dimostrazione nelle scienze speculative, neppure consiste nella conoscenza di Dio che si ha per fede, la quale è la più alta che si possa avere qui sulla terra: pertanto tale beatitudine non è attingibile mentre siamo qui in terra, ma sarà attingibile da noi solo dopo la nostra morte[1177]. Perciò, continua il s. Dottore, il Signore, nel Vangelo ci promette una ricompensa non principalmente quaggiù in terra ma anzitutto nei Cieli; tale ricompensa è la visione di Dio per essenza[1178].

In tale visione l' Essenza divina non è (né potrebbe esserlo) veduta mediante una specie creata ma solo mediante la stessa Essenza divina: nella beatitudine l' Essenza divina è l'oggetto della visione di Dio e il mezzo per cui si ha tale visione[1179]. Spiega a riguardo s. Tommaso che Dio è Forma per eccellenza e può essere forma di altre entità secondo che l'Essere divino è partecipabile; in particolare Dio può essere ed è forma dell'intelletto umano nella visione beata secondo che è Verità; più precisamente: essendo perfezione dell'intelletto la verità, Dio è forma dell'intelletto umano in quanto Dio stesso è la Verità; la Verità è Forma in sé stessa ed è partecipabile dall'intelletto perciò può essere ed è forma dell'intelletto umano nella visione beata del Cielo[1180].

[1173] Cfr.*C. Gent.*, l.3 cap. 25.
[1174] Cfr.ibid. c. 26.
[1175]Cfr.ibid.
[1176] *Cfr.S.Th.,* I q. 82 a. 3 ".. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas."
[1177] Cfr.*C Gent.,*l.3 c.48.
[1178] Cfr.*C Gent.,*l.3 c.48.
[1179] Cfr.*C Gent.,*l.3 c.48.
[1180]Cfr.ibid. c. 51 . "Ad huius igitur intelligentiam veritatis, considerandum est quod substantia quae est per seipsam subsistens, est vel forma tantum, vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod ex materia et forma compositum est, non potest alterius esse forma: quia forma in eo est iam contracta ad illam materiam, ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut tamen solum sit forma, potest alterius esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut in secundo ostendimus de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non posset, nullius rei forma esse posset: sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quae sunt materialia per materiam. Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum Est. Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium quod est veritas ipsa. Quod convenit soli deo nam cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est quod est suum esse, quod est proprium soli deo, ut in secundo ostensum Est. Alia igitur intelligibilia subsistentia sunt non ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subiecto aliquo habentes: est enim unumquodque eorum verum, non veritas; sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit: quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale: sequeretur enim quod, simul cum alio iuncta, constitueret unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod

S. Giovanni afferma che, per tale beatitudine "saremo simili a Dio perché lo vedremo come è"(1 Gv. 3,2), perciò il Signore stesso può dire che gli eletti berranno e mangeranno alla sua mensa nel suo Regno, cioè alla mensa della Sapienza nella quale è offerta all'uomo la contemplazione di Dio per essenza[1181]. Giungere ad una tale altissima perfezione per cui si vede l' Essenza di Dio è certamente impossibile all'uomo lasciato alla sue capacità naturali, è il Signore stesso, infatti, che dona all'uomo di giungere a tali vette di deificazione e di assimilazione-partecipazione alla divina Beatitudine: Dio conosce per la sua Essenza la sua Sostanza e questa è la sua beatitudine, noi ricevendo da Lui, per partecipazione a Lui, la conoscenza della Sostanza divina per la sua stessa Essenza, siamo sommamente assimilati a Lui e partecipi della sua beatitudine. Più precisamente, per poter contemplare Dio in questo modo, ossia per giungere alla visione di Dio per essenza, l'uomo necessita di un influsso divino cioè di una qualche disposizione sublime che lo renda sommamente partecipe della divina somiglianza e lo elevi a partecipare in modo così alto della Luce divina [1182]. Tale disposizione è la luce della gloria che, secondo s. Tommaso, si chiama così perché dà all'intelletto la capacità di conoscere attualmente Dio attraverso la divina Essenza[1183]. Questa luce di gloria appare più volte menzionata nella S. Scrittura, s. Tommaso cita appunto vari passi biblici che alludono alla luce della gloria dei beati[1184].

La contemplazione o visione di Dio per essenza è detta comprensione di Dio e i beati sono perciò detti comprensori. Più precisamente i beati comprendono Dio non nel senso che lo possono includere nella loro intelligenza perché, se così fosse, Dio sarebbe limitato, e neppure nel senso che conoscono Dio così come Egli stesso si conosce[1185] ma nel senso che l'anima è in Dio in modo completo e definitivo[1186]; tale comprensione è relazione al Fine Ultimo in quanto presente: è il quietarsi della volontà nel Bene[1187] per cui è stata creata, Bene che lei stessa ha ardentemente desiderato e a cui ora è unita definitivamente e per sempre.

2) La beatitudine e la contemplazione di Cristo e la nostra partecipazione ad essa attraverso l'Eucaristia.

Quanto detto finora in generale riguardo alla beatitudine dell'uomo si può applicare certamente anche a Cristo, in certo modo; dico in certo modo perché il Mistero della beatitudine in Cristo uomo assume delle connotazioni del tutto speciali, difatti Cristo, a differenza di qualsiasi altro uomo, fin dal suo concepimento era beato, ossia aveva la visione beata che è propria degli spiriti che sono in Cielo e che perciò sono detti comprensori[1188]; e poiché la beatitudine consiste principalmente nella contemplazione di Dio per essenza[1189], Cristo, fin dal concepimento contemplava Dio per essenza, era il sommo dei contemplativi infatti aveva ed ha la visione beata in modo immensamente superiore rispetto a qualsiasi altro spirito beato[1190],la sua Umanità era, infatti, quanto all'anima, fin da allora sommamente perfetta quanto alla grazia e alla comprensione di Dio e in essa non poteva crescere giacché era nel suo ultimo Fine e tutto il suo potenziale di perfezione spirituale era attuato[1191].

Durante la sua vita Cristo, perciò, a differenza di noi, non meritò la gloria della sua anima,

perfectioni divinae essentiae non repugnat."
[1181] Cfr.Cfr.*C Gent.,*l.3 c.51.
[1182] Cfr.*C Gent.,* l.3 c. 53.
[1183] Cfr.*C Gent.,* l.3 c. 53.
[1184] Cfr.ibid.
[1185] Cfr.*C Gent.,* l.3 c.55 .
[1186] Cfr.*S.Th.,* I-II q. 4 a. 3 ad 1m et 3m.
[1187] Cfr.*S.Th.,* I-II q 4 a 3 ad 2m .
[1188] Cfr.*S.Th.,* IIIª q. 34 a. 4 in c.
[1189] Cfr.*S.Th.,* I-II q. 3 a.8.
[1190] Cfr.*S.Th.,* III q. 10 a.4 in c.
[1191]Cfr. *Super Sent.* III d.13 q.1 a.2 qc.3 in c."Ad tertiam quaestionem dicendum, quod augmentum non competit rei secundum quod est in termino, sed secundum quod est in via ad terminum: quia secundum quod res est in termino, tota potentialitas capacitatis ejus est impleta ex fine implente; et ideo non habet ulterius quo crescat. Et quia anima Christi fuit ab initio conceptionis fini ultimo unita, non solum per fruitionem perfectam, sed etiam communicando in persona Verbi; ideo gratia ejus crescere non potuit."

già beata, ma solo la gloria del suo Corpo; ad ulteriore differenza rispetto a noi, come detto, egli era, dunque, viatore e comprensore perciò poteva meritare e insieme era già beato[1192].

Tale pienezza di grazia, di beatitudine e quindi di contemplazione perfetta, spiega s. Tommaso, era necessaria in Cristo affinché Lui stesso potesse far partecipare altri ad essa[1193].

Potremmo chiederci: se Cristo era beato già dal concepimento, come ha potuto soffrire? S. Tommaso risponde dicendo che tale beatitudine riguardava una parte della sua anima e non ridondava, cioè non ricadeva, non si diffondeva nel suo Corpo, che perciò ha potuto soffrire così atrocemente nella Passione[1194]. Più precisamente: la parte superiore dell'anima di Cristo era beata, ma tale beatitudine non ricadeva sulla parte inferiore dell'anima e sul corpo, perciò Cristo pur essendo beato, ha potuto soffrire terribilmente nella Passione, come tutti sappiamo, e ha potuto meritare così efficacemente per noi. Spiega s. Tommaso che tale impedimento alla ricaduta della gloria di Cristo sulla parte inferiore dell'anima e sul corpo era voluta da Dio precisamente per attuare la nostra redenzione attraverso la Passione e la Morte del Signore Gesù[1195]. Con la morte di Cristo e con la sua Risurrezione, essendosi compiuto, in certo modo, il Mistero della nostra redenzione, la gloria della parte superiore della sua anima è finalmente ricaduta sulla parte inferiore dell'anima stessa e sul suo corpo sicché Gesù è divenuto pienamente glorioso nell'anima e nel corpo. In questa linea s. Tommaso nella *Summa Theologiae* si sofferma a esaminare le caratteristiche del corpo glorioso di Cristo mettendo in evidenza come tale corpo è un vero corpo, ed è il corpo proprio di Cristo, quello stesso corpo "arato" dai flagelli e forato dai chiodi nella Passione, corpo che è, ora, impassibile[1196], sottile[1197], luminoso[1198] e agile[1199]. L'Eucaristia facendo partecipare a Cristo, ci fa partecipare della sua beatitudine e della sua contemplazione beata in modo imperfetto già ora[1200], in certo modo, donandoci una soprannaturale conoscenza di Dio e un soprannaturale amore ed elevandoci, a volte, mentre siamo ancora sulla terra, alla visione beatifica, come capitò, secondo s. Tommaso, a s. Paolo e a Mosé[1201]; come spiegheremo più avanti, infatti, la dottrina s. Tommaso ci porta a ritenere che anche queste grazie di contemplazione di Dio per essenza ottenute per qualche momento già in questa vita da questi santi sono effetti dell'Eucaristia.

Riprenderemo e approfondiremo in certo modo questo tema della visione beata e della contemplazione di Cristo sia allorché parleremo dei vari tipi di scienza che erano in Cristo durante la sua vita mortale, sia allorché tratteremo della sua vita morale in quanto vita contemplativa e di preghiera, ora passiamo ad esaminare il tema della grazia in Cristo.

G) La grazia di Cristo.

1)La grazia nell'uomo.

Introduciamo questo tema con una trattazione generale sulla grazia. L'aiuto con il quale Dio

---

[1192]Cfr.*S.Th.,* III q. 15 a. 10 in c.

[1193]Cfr.*S.Th.,* III q. 9 a.2 "… Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Heb. II, decebat eum propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per Passionem consummari. Et ideo oportuit quod cognitio ipsa in Dei visione consistens excellentissime Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiorem causato."

[1194] Cfr.*S.Th.,* IIIª q. 46 a. 8 c.

[1195] Cfr.*S.Th.,* IIIª q. 54 a. 2 c.

[1196] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 44 q. 2 a. 1 qc. 1 in c.

[1197] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 44 q. 2 a. 2 qc. 1 in c.

[1198] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 44 q. 2 a. 4 qc. 1 in c.

[1199] Cfr.*Super Sent.,* IV d. 44 q. 2 a. 3 qc. 1 in c.

[1200]*Super Sent.* IV d.2 q.1 a.3 ad 4m "Ad quartum dicendum, quod conjunctio ad finem est duplex. Una secundum plenam participationem ipsius; et ista conjunctio non efficitur per aliquod sacramentum; sed sacramenta ad eam disponunt, et inter omnia vicinius extrema unctio; et ideo ultimo ponitur inter ea quae ad remedium unius personae ordinantur. Alio modo secundum imperfectam, qualis est fruitio viae; et ad hanc ordinatur eucharistia; et ideo non oportet quod ponatur ultima simpliciter, sed ultima in progressu ad bonum."

[1201] *Cfr.S.Th.,* Iª q. 12 a. 11 ad 2m.

conduce l'uomo a giungere alla divina beatitudine è indicato, come si è visto, con un termine molto preciso: grazia divina. S. Tommaso afferma a riguardo:

> Quia vero hoc quod datur alicui absque suis meritis praecedentibus, gratis ei dicitur dari; cum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum praeveniat ut ostensum est, consequitur quod hoc auxilium gratis homini impendatur, et ex hoc convenienter gratiae nomen accepit. Unde et apostolus dicit, Rom. 11-6: si gratia est, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia.[1202]

La grazia è chiamata così, afferma il s. Dottore, in quanto è offerta gratuitamente da Dio, senza meriti precedenti e anche perché essa ci mette "nelle grazie" di Dio, cioè ci fa riscuotere la sua grazia[1203] nel senso che ci rende connaturali di Dio, ci rende Dei, ci deifica[1204], ci fa partecipare soprannaturalmente alla stessa Natura divina.

Riguardo alla assenza di meriti precedenti al dono della grazia occorre considerare che la grazia non può essere meritata dall'uomo; Dio stesso ci previene, con il suo divino aiuto, perché possiamo accoglierla[1205]. Come dice s. Tommaso, non sono le nostre opere buone che ci fanno meritare l'aiuto divino iniziale; è invece l'aiuto divino che ci previene e ci fa realizzare opere buone, facendoci partecipare soprannaturalmente alla divina Natura:

> Et secundum acceptionem huius naturae, dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. V, eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate.[1206]

La grazia, pertanto, fa che la causalità divina operi soprannaturalmente in noi assimilandoci a Dio; più precisamente: la grazia è una somiglianza partecipata alla divina Natura:

> Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo non potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud II Pet. I, magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae.[1207]

Come l'effetto è assimilato alla forma della causa, così la grazia assimila l'uomo alla divina Natura; ma di più, la grazia, in particolare per le virtù infuse e per i doni dello Spirito Santo, assimila l'uomo anche alle divine Persone[1208].

Per procedere in modo chiaro, per quanto possibile, in questa trattazione della grazia divina occorre, con s. Tommaso, distinguere la grazia:

a) come aiuto che Dio dà all'uomo per la sua santificazione muovendolo l'anima umana a conoscere, a volere, e più generalmente ad agire soprannaturalmente;
b) come qualità[1209], dono abituale, forma che Dio infonde nell'anima perché essa possa agire

---

[1202] Cfr.*C. Gent.,* l.3 c.150.
[1203]Cfr.ibid.
[1204]Cfr.*S.Th.,* I-II, q. 112 a. 1 in c. "… Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis."
[1205] Cfr.*C. Gent.*, III cap. 149 n. 1.
[1206] Cfr.*S.Th.,* I-II, q. 110 a. 3 in co.
[1207] Cfr.*S.Th.,* III q.62 a. 1 in c.
[1208]Cfr.*S.Th.,* Iª q. 43 a. 5 ad 2 "Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. "
[1209]Cfr.*S.Th.,* I-II q. 110 a. 2 in c."..Et sic donum gratiae qualitas quaedam est. "

soprannaturalmente[1210].

Questo dono abituale, secondo s. Tommaso, in particolare è un lume che rischiara l'intelligenza e rende possibile la conoscenza di ciò che supera la potenza naturale dell'intelletto umano:

> Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum. Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum.[1211]

Tale lume non è necessario per conoscere la verità in tutte le cose ma solo per conoscere la verità in alcune cose che superano la capacità naturale dell'intelletto; perciò l'uomo anche senza grazia può conoscere molte cose e molte verità ma non conoscerà mai le verità più decisive e importanti per la sua vita e per la vita del mondo: quelle per cui può raggiungere la divina beatitudine.

Possiamo dire, di più, che, senza la grazia, anche le altre verità saranno dall'uomo conosciute a livello estremamente superficiale e disordinato perché le conoscerà con la debole forza dell'intelletto umano e senza poterle relazionare alle verità più decisive e importanti, quelle inerenti a Dio e alla beatitudine.

Ma in cosa consiste, più precisamente tale lume della grazia? Esso è una qualità, una qualche forma, una perfezione personale, come precisa s. Tommaso [1212], è una qualità soprannaturale infusa da Dio e operante come causa formale che muove l'uomo soavemente e prontamente al conseguimento del bene eterno:

> "Ad primum ergo dicendum quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis, sicut albedo facit album, et iustitia iustum."[1213]

La grazia è una forma accidentale e per essa ciò che è sostanziale in Dio diventa accidentale nell'anima che partecipa della divina Bontà; essa infatti è una partecipazione della divina Natura perciò è più nobile della natura dell'anima ma tuttavia ha un modo di essere nell'anima che è meno perfetto rispetto al modo di essere per cui l'anima sussiste in sé stessa [1214]; vale a dire che il modo di essere dell'anima in sé stessa è più perfetto rispetto al modo di essere della grazia nell'anima: l'anima è nell'uomo sostanzialmente, la grazia è nell'anima accidentalmente; la grazia si può perdere, l'anima no.

La grazia è assolutamente necessaria perché l'uomo giunga alla beatitudine e in particolare è assolutamente necessaria perché l'uomo dopo il peccato originale riprenda la retta strada verso il Cielo. Nello stato di natura corrotta la grazia è per l'uomo necessaria quanto a due aspetti: affinché sia sanato e perché operi il bene della forza soprannaturale, ossia realizzi le azioni soprannaturali meritorie[1215] per le quali l'uomo merita il Paradiso.

[1210] Cfr.*S.Th.,* I-II q. 111 a. 2 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gratia dupliciter potest intelligi, uno modo, divinum auxilium quo nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo, habituale donum nobis divinitus inditum."

[1211]Cfr.*S.Th.,* I-II q.109 a. 1.

[1212] Cfr.*S.Th.,* I-II q.110 a.2.

[1213] Cfr.ibid. ad 1m.

[1214] Cfr.ibid. ad 2m.

[1215]Cfr.*S.Th.,* I-II q. 109 a. 2 "*Cfr.S.Th.,* I-II q. 109 a.6 " Respondeo dicendum quod duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum. Una quidem qua praeparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum. Et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiae dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est. Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem quod praeparet se ad susceptionem huius doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum."

Dio attraverso la grazia non solo sana la natura umana e la fa operare in modo meritorio ma le conferisce anche la perseveranza nel bene, facendo sì che l'uomo operi fino alla sua morte il bene. Ciò è di particolare importanza per l'uomo giacché anche dopo che questi è rinato alla vita di grazia rimangono in lui una certa corruzione quanto alla carne e alla intelligenza[1216]. Dio infonde la grazia nei cuori e per essa l'uomo è condotto alla conversione, alla santificazione e quindi alla glorificazione in Cielo. Gli effetti che Dio realizza attraverso la grazia sono 5: s. Tommaso li sintetizza in due che esamina più profondamente: la giustificazione dell'empio e il merito.

1. Dio giustifica l'uomo attraverso la grazia, cioè lo rende giusto, lo rende retto nell'ordine della stessa interiore disposizione sicché ciò che è supremo, più importante, nell'uomo, ossia la ragione, sia sottomesso a Dio, e le forze inferiori dell'anima siano sottomesse alla ragione; tale giustizia si attua nell'uomo secondo la ragione di moto dalla ingiustizia alla giustizia, tale moto prende nome dal suo termine, che è proprio la giustizia, perciò si parla di giustificazione dell'empio.

2. Dio attraverso il dono della grazia fa che l'uomo possa meritare in particolare la beatitudine eterna.

Quanto detto finora ci dona una sufficiente base per esaminare con frutto la grazia di Cristo uomo.

2) La grazia di Cristo

a)Particolarità della grazia di Cristo. Grazia di unione e grazia abituale di Cristo.

Tra le perfezioni assunte dal Verbo con l'Umanità di Cristo vi è la grazia, che ha in Lui delle caratteristiche particolari per cui:

1) Cristo in quanto è Persona divina non ha bisogno di salvezza o beatitudine né tantomeno di grazia ma anzi è il Donatore della grazia;

2) inoltre, in quanto uomo, la parte superiore dell'anima di Cristo era ed è nella gloria, nella visione beata di Dio, che è il fine cui conduce la grazia; a differenza di quello che accade in noi, la grazia, che è aiuto divino per condurre l'uomo alla beatitudine, era, perciò, nella Umanità di Cristo aiuto divino per portare alla beatitudine il suo Corpo fisico (sul quale non ridondava la gloria dell'anima) e il suo Corpo mistico in atto e in potenza, cioè la Chiesa e tutti gli uomini;

3) a ulteriore differenza rispetto a noi, la grazia di Cristo era tale da permettergli di meritare anche per gli altri uomini che sono suo Corpo Mistico in potenza o in atto e dei quali è il Capo;

4) infine in Cristo vi è una specialissima grazia sua propria che è detta grazia di unione, tale grazia in certo senso (in quanto è Dio che in Cristo assume la natura umana) è grazia increata[1217] ed è lo stesso Essere personale divino che gratis è dato divinamente alla natura umana nella Persona del Verbo che è il termine dell'assunzione[1218].

Più precisamente possiamo dire che la grazia unisce l'uomo a Dio, tale unione è duplice: per operazione (grazia abituale) e in persona (grazia di unione) [1219]; l'Umanità di Cristo fu unita alla sua Divinità:

[1216] Cfr.*S.Th.*, I-II q. 109 a.9 in c.

[1217] Cfr.*Super Sent.,* III d. 13 q. 3 a. 1 in c. "…Alio modo dicitur gratia donum aliquod gratis datum. Secundum ergo primum modum, gratia unionis dicitur ipsa divina voluntas, sine aliquibus meritis naturam humanam Filio Dei uniens in persona; et sic gratia unionis est gratia increata."

[1218] Cfr.*S.Th.,* III q.6 a. 6.

[1219] Cfr.*Super Sent.,*III d. 10 q.3 a.1 q.1 c. "Gratia autem creaturae facit unionem ad Deum: quae quidem duplex est: scilicet per operationem, secundum quam nos unimur Deo cognoscendo et amando ipsum: et in persona; et secundum hoc humana natura fuit unita Deo[….]"

1) in Persona[1220](grazia di unione), tale unione della natura umana al Verbo di Dio è, più precisamente, secondo l'essere personale[1221] (che è unico in Cristo) e non dipende da qualche abito ma immediatamente dalla stessa Natura divina;

2) per operazione, giacché oltre alla grazia di unione vi è, in Cristo, la grazia abituale che è attinente alla speciale santità dell'uomo Gesù Cristo ed è effetto che consegue all'unione della natura umana alla Persona divina: Cristo è l'Unigenito del Padre, perciò è pieno di grazia (abituale, in particolare) e di verità[1222].

La grazia di unione, in quanto è Dio che assume la natura umana, è grazia increata[1223] ed è lo stesso Essere personale divino che gratis è dato divinamente alla natura umana nella Persona del Verbo che è il termine dell'assunzione[1224]; ma in quanto questa grazia è una relazione tra Dio e l'uomo, essa è un qualcosa di creato [1225]. La relazione di unione tra Dio e l'uomo in Cristo è, infatti, una relazione creata[1226]. Più precisamente dice s. Tommaso:

> Respondeo dicendum, quod, sicut magister dixit supra, 2 Lib., dist. 26, gratia dicitur dupliciter. Uno modo gratia gratis dans, quod est ipsa gratuita dei voluntas aliquid sine meritis dans. Alio modo dicitur gratia donum aliquod gratis datum. Secundum ergo primum modum, gratia unionis dicitur ipsa divina voluntas, sine aliquibus meritis naturam humanam filio dei uniens in persona; et sic gratia unionis est gratia increata. Si autem dicatur gratia donum aliquod gratis datum, sic gratia unionis potest intelligi dupliciter. Uno modo potest dici ipsa unio, quae est quid creatum, ut supra, dist. 5, artic. 1, dictum Est. Alio modo potest intelligi gratia unionis, aliqua qualitas ad unionem disponens.[1227]

La grazia di unione può essere distinta anzitutto secondo che si distingua la grazia come :
1)"gratia gratis dans" cioè la grazia come donante gratuitamente e in questo senso la grazia di unione è la stessa divina Volontà che unisce nella Persona, senza meriti precedenti, la natura umana al Figlio di Dio;
2)grazia come dono dato gratuitamente e in questo senso la grazia di unione può essere intuita in due modi:

- come la stessa unione della natura umana alla Natura divina nella Persona del Verbo,
- come una qualità che dispone all'unione.

Le persone create, invece, si uniscono a Dio, differentemente da Cristo, solo attraverso l'operazione e quindi solo attraverso la grazia abituale per cui conoscono e amano Dio stesso, infatti

---

[1220] Cfr.ibid.

[1221] *S. Th.,* IIIª q. 6 a. 6 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod unio nostra ad Deum est per operationem, inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus. Et ideo talis unio est per gratiam habitualem, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturae humanae ad verbum Dei est secundum esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura."

[1222] Cfr.*S.Th.,* III q.6 a. 6.

[1223] Cfr.*Super Sent.,* III d. 13 q. 3 a. 1 in c. "…Alio modo dicitur gratia donum aliquod gratis datum. Secundum ergo primum modum, gratia unionis dicitur ipsa divina voluntas, sine aliquibus meritis naturam humanam Filio Dei uniens in persona; et sic gratia unionis est gratia increata."

[1224]Cfr.*S.Th.,* III q. 6 a. 6 in c. "Gratia enim unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in Persona Verbi, quod quidem est terminus assumptionis.."

Ibid. q.7 a. 11 in c. "[…] est gratia unionis quae, sicut supra dictum est, est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanae naturae."

[1225]Cfr.*Super Sent.,* III d. 13 q. 3 a. 1 ad 2m "Sed si gratia unionis dicatur aliquid creatum, ipsa non est id in quo est unio, cum unio sit in persona, et non solum in aliqua similitudine: neque etiam facit unitatem, sed consequitur unitatem in persona, secundum quod ipsa unio gratia unionis dicitur; vel est id quod naturam unitam decet, si gratia habitualis, gratia unionis dicatur; et ideo non est simile de Christo et de nobis."

Ibid. ad 6m "Ad sextum dicendum, quod cum dicitur, quod esse deum convenit filio hominis per gratiam unionis, vel gratia unionis, intelligitur ipsa unio gratis facta, quae non semper fuit, et creata est: vel intelligitur ipsa gratuita dei voluntas, quae quidem in se semper fuit, sed effectus ejus non semper fuit." Va notato che nella *S.Th.,*ma anche nel *De Ver.,*q. 28 a.5 s. Tommaso non parla più di grazia creata riferendosi alla grazia di unione ….ha forse cambiato parere, ritenendola solo increata?

[1226] Cfr.*S.Th.,*III q. 2 a. 7 in c.

[1227] *Super Sent.,* III d. 13 q. 3 a. 1 in c.

l'operazione perfetta procede dall'abito[1228] e la grazia abituale è come un abito che ci dispone ad agire bene[1229].

La grazia abituale viene a noi come partecipazione alla grazia abituale di Cristo[1230] che è Capo della Chiesa[1231], e poiché la grazia abituale di Cristo è effetto della grazia di unione possiamo dire che dalla grazia di unione di Cristo consegue come effetto sia la grazia abituale di Cristo che la nostra grazia abituale; l'Eucaristia donandoci la grazia abituale ci fa ricevere, in certo modo, l'effetto della grazia di unione di Cristo. Per chiarire ulteriormente nella luce della dottrina tomista la relazione tra la grazia abituale e la grazia di unione dobbiamo dire che la grazia di unione, secondo s. Tommaso[1232] precede la grazia abituale in Cristo non per ordine di tempo ma di natura e di intelletto e ciò per una triplice ragione:

1) anzitutto secondo l'ordine dei principi di entrambe: il principio dell'unione è la Persona del Figlio da cui procede lo Spirito Santo che è principio della grazia abituale. La missione del Verbo si attua per l'Incarnazione cioè per la grazia di unione, quella dello Spirito Santo si attua nella ricezione della grazia abituale da parte dell'uomo. Lo Spirito Santo procede dal Figlio secondo l'ordine della Natura divina, perciò per l'ordine di natura la missione dello Spirito Santo segue quella del Figlio e quindi la grazia di unione precede secondo ordine di natura la grazia abituale.

2) In secondo luogo si prende la ragione di questo ordine per la relazione della grazia con la sua causa. La grazia è causata nell'uomo per la presenza della Divinità, la presenza di Dio in Cristo si intende secondo l'unione della natura umana alla Persona divina per cui la grazia abituale si intende in Cristo come conseguente questa unione .

3) In terzo luogo la ragione di questo ordine può essere assunta dal fine della grazia che è il bene operare . Le azioni sono degli individui perciò l' azione e dunque la grazia che ordina a tali azioni presuppone l'ipostasi (persona) operante, tale ipostasi non è presupposta nella natura umana prima dell'unione e quindi la grazia di unione precede la grazia abituale.

Su questo aspetto della precedenza della grazia di unione sulla grazia abituale s. Tommaso ci offre una indicazione molto importante in questo testo :

> Ad tertium dicendum quod commune est prius proprio si utrumque sit unius generis, sed in his quae sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium prius esse communi. Gratia autem unionis non est in genere gratiae habitualis, sed est super omne genus, sicut et ipsa divina persona. Unde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi, quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium et origo eius quod commune est.[1233]

La grazia di unione non è nel genere della grazia abituale ma è sovra ogni genere come la stessa divina Persona. Perciò pur essendo propria del solo Cristo Signore nulla impedisce che preceda la grazia abituale che è comune giacché la grazia di unione si ha come origine e principio di ciò che è comune, ossia della grazia abituale, e poiché la grazia abituale di Cristo è la fonte da cui noi tutti attingiamo la grazia, come vedremo sempre meglio nel corso delle pagine seguenti, perciò la grazia di unione è origine e principio della nostra grazia abituale. Potremmo chiederci: certamente in Cristo ci deve essere la grazia di unione senza la quale non sarebbe Dio-uomo, ma è davvero necessario porre in Lui la grazia abituale?

[1228] Cfr.*S.Th.,* III q. 6 a.6 ad 1m.

[1229] Cfr.*S.Th.,*I-II q.108 a. 1 ad 2m"[….]gratia Spiritus Sancti est sicut interior habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum[…]".

[1230] Cfr.*In Hebr.,* c.6 l.1 "Solus autem Christus Spiritum Sanctum habuit ad plenitudinem."

[1231] Cfr.ibid. IIIª q. 8 a. 1 in c. "Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis."

[1232] Cfr.*S.Th.,* III q. 6 a.13 " Respondeo dicendum quod unio humanae naturae ad divinam personam, quam supra diximus esse ipsam gratiam unionis, praecedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturae et intellectus. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, secundum ordinem principiorum utriusque. ..Secundo, accipitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiae ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis.. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Tertia ratio huius ordinis assumi potest ex fine gratiae."

[1233] Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a.13.

b) Necessità della grazia abituale in Cristo.

Dobbiamo necessariamente affermare l'esistenza in Cristo della grazia abituale per tre ragioni:

1. anzitutto per l'unione dell'anima sua al Verbo di Dio, difatti quanto più qualcosa recettiva è vicina alla causa influente, tanto più partecipa della sua influenza; l'influsso della grazia abituale è da Dio, pertanto l'Umanità di Cristo, che è unita in Persona a Dio Verbo, è stato massimamente conveniente che ricevesse l'influsso della grazia abituale e lo ricevesse in modo sommo;

2. per la nobiltà dell'anima di Cristo le cui operazioni dovevano in modo molto vicino arrivare a Dio per conoscenza e amore, l'unione della creatura a Dio per operazione si realizza per la grazia abituale perciò era necessario che la natura umana fosse sommamente elevata attraverso la grazia abituale ad una altissima partecipazione all' Atto Puro che è Dio;

3. per la relazione dello stesso Cristo al genere umano: Cristo in quanto uomo è infatti mediatore tra Dio e l'uomo e dunque occorreva che avesse abbondantissima grazia che ridondasse sugli altri uomini, come pure il Vangelo afferma: dalla sua pienezza abbiamo ricevuto grazia su grazia[1234].

A queste ragioni appena presentate s. Tommaso ne aggiunge anche altre:

1) l'anima di Cristo è creata e non è, per sua essenza, divina, occorreva che lo fosse per partecipazione cioè proprio per grazia abituale[1235];

2) l'anima di Cristo essendo di natura umana non poteva essere capace dell'atto increato di conoscenza e di amore per cui è dovuta al Verbo la beatitudine eterna ossia l'eredità eterna, pertanto era necessario che tale anima attingesse Dio per un atto di fruizione creato che non poteva essere se non per grazia (abituale)[1236];

3) in quanto Verbo di Dio, Cristo opera perfettissimamente tutte le cose, anzi è Atto Puro; ma poiché oltre alla Operazione divina Egli ha una operazione umana, era necessario che fosse in Lui la grazia abituale per cui tale operazione umana fosse perfetta[1237];

4) l'umanità di Cristo è strumento della Divinità, ma strumento animato di anima razionale che opera ed è fatto agire e quindi per la convenienza dell'azione, era necessario che avesse la grazia abituale[1238] .

Insomma è veramente necessario porre in Cristo la grazia abituale e, aggiungiamo, porla fin dal suo concepimento; allo stesso modo è necessario porre in Lui fin dal concepimento la grazia di unione; in questa linea ci pare logico concludere che sia la grazia di unione che la grazia abituale era naturale in Cristo. S. Tommaso afferma a questo riguardo che è naturale ciò che proviene dai principi essenziali della cosa o ciò che si possiede fin dall' inizio della propria esistenza, che per l'uomo è il concepimento; la grazia di Cristo, sia di unione sia abituale, non può dirsi naturale nel senso che è causata dai principi della natura umana, ma nel senso che proviene alla natura umana dalla Natura divina di Cristo e anche nel senso che Egli la ebbe dalla Incarnazione difatti dall'inizio della concezione la natura umana fu unita alla Persona divina e l'anima sua fu piena di grazia[1239].

c) Pienezza della grazia di Cristo.

Cristo aveva la pienezza di grazia :

[1234] Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a.1.

[1235] Cfr.*S.Th.,* IIIª q. 7 a. 1 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod Christus est verus Deus secundum personam et naturam divinam. Sed quia cum unitate personae remanet distinctio naturarum, ut ex supra dictis patet, anima Christi non est per suam essentiam divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quae est secundum gratiam."

[1236] Cfr.*S.Th.,* IIIª q. 7 a. 1 ad 2 .

[1237] Ibid.

[1238]Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a.1 ad 3m.

[1239] Cfr.*S.Th.,* III q. 2 a. 12.

1) secondo il modo più perfetto in cui tale grazia si può avere, giacché la sua anima era vicinissima a Dio essendo a Lui unita in Persona e perciò più abbondantemente riceveva la grazia;

2) per comparazione all'effetto di essa, infatti Cristo riceveva la grazia per poterla trasfondere negli uomini, perciò occorreva che Cristo avesse grazia massima, come il fuoco, che è causa del calore in tutto ciò che è caldo, è massimamente caldo;

3) per tutte le operazioni e gli effetti della grazia; difatti a Lui la grazia veniva conferita come a un certo quale Principio universale nel genere di coloro che hanno la grazia; la Forza del primo principio di qualche genere si estende universalmente a tutti gli effetti di quel genere e così questa pienezza di Cristo si considerava in Lui in quanto la sua grazia si estendeva a tutti gli effetti di essa stessa, che sono le virtù e i doni[1240].

La pienezza di grazia che è propria di Cristo è differente da quella che è propria di Maria SS.ma e dei santi, afferma s. Tommaso[1241]; si distingue a riguardo una duplice pienezza:

1) quella che si ha per parte della stessa grazia, allorché si raggiunge il sommo della grazia quanto alla essenza e quanto alla virtù, cioè con la massima eccellenza e con la più grande estensione a tutti gli effetti della grazia stessa, tale pienezza, dice s. Tommaso, è propria di Cristo;

2) quella che si ha per parte dell'avente la grazia allorché qualcuno ha pienamente la grazia secondo la sua condizione o secondo l'intensità nel senso che in tale creatura la grazia è forte fino al termine prefissato ad essa da Dio; ossia tale creatura ha raggiunto la sua perfezione, e inoltre ha la facoltà della grazia per tutte le cose che riguardano il suo stato o ufficio. Tale pienezza di grazia non è propria di Cristo ma è comunicata da Cristo ad altri, anzitutto a Maria SS.ma[1242], e anche, in modo molto minore, ai santi. L'Eucaristia ci comunica precisamente questa perfezione di grazia per cui, come i santi, raggiungiamo la nostra perfezione.

Riguardo a questo tema della pienezza di grazia di Cristo è di notevole interesse quanto dice s. Tommaso nel *Super Sententiis* laddove afferma che una qualche realtà si dice che è pienamente posseduta allorché la si ha secondo tutte le differenze, i modi e gli effetti: questa pienezza può essere esaminata sotto la ragione di causa efficiente, efficiente e formale [1243]. Fine della grazia è la

---

[1240] Cfr.*S.Th.,* III, q. 7 a. 9 co.

[1241]Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a. 10 .

[1242] *In sal. ang.,*1 ".. beata virgo excessit Angelos in iis tribus. Et primo in plenitudine gratiae, quae magis est in beata virgine quam in aliquo Angelo.. Dicitur autem beata virgo plena gratia quantum ad tria. Primo quantum ad animam, in qua habuit omnem plenitudinem gratiae. …Sic ergo plena est gratia beata virgo et quantum ad boni operationem, et quantum ad mali vitationem. Secundo plena fuit gratia quantum ad redundantiam animae ad carnem vel corpus… Tertio quantum ad refusionem in omnes homines. Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo, et in beata virgine. Nam in omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa virgine gloriosa. Unde Cant. IV, 4: *mille clypei*, (idest remedia contra pericula), *pendent ex ea*. Item in omni opere virtutis potes eam habere in adiutorium; et ideo dicit ipsa, Eccli. XXIV, 25: *in me omnis spes vitae et virtutis*. Sic ergo plena est gratia, et excedit Angelos in plenitudine gratiae"

[1243]Cfr.*Super Sent.,* III d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 in c. "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illud plene haberi dicitur quod secundum omnes differentias et modos et effectus suos habetur; et secundum hoc Christus plenitudinem gratiae habuit. Haec autem plenitudo potest attendi secundum rationem causae finalis, efficientis et formalis. Finis autem gratiae est ut conjungat nos Deo. Quia igitur Christus, secundum quod homo, conjunctus fuit divinitati non solum per cognitionem, amorem et fruitionem, sed etiam per unionem in persona; ideo gratia ipsius plenissime consecuta est finem suum. Et haec est plenitudo causae finalis. Item videmus quod aliquid habet lucem corporalem tantum ut luceat, sicut quidam vermes, et putredines quercus, vel carbunculus; aliquid autem ut alia illuminet, sicut lumen candelae; aliquid autem ut omnis illuminatio ab eo sit, sicut est de sole. Ita etiam est et de gratia Christi: quia ipse habet gratiam per quam in se perfectus est, et ex ipso in alios redundat: et eorum in quos redundat, quosdam facit cooperatores Dei, ut et ipsi alios per ministerium ad gratiam inducant, ut dicitur 1 Cor. 3: et iterum ex ipso in omnes redundat, quia *de plenitudine ejus omnes accepimus*; Joan. 1, 16. Et haec est plenitudo causae efficientis. Similiter etiam aliqui formaliter gratia perfecti sunt quantum ad omnes virtutes, et quantum ad expulsionem omnium peccatorum mortalium. Et haec est plenitudo sufficientiae, quae fuit in Stephano et aliis sanctis, secundum quod aliquis impletur Deo, ita ut nihil in eo a Deo aversum maneat. In tota autem Ecclesia est plenitudo copiae: quia nulla gratiarum ei deest, quin sit in aliquo membrorum suorum: de qua plenitudine dicitur Ephes. 4, 16: *ut impleret omnia*. Alicui etiam data est gratia quae non solum omnia mortalia, sed etiam venialia repelleret. Et haec est plenitudo specialis praerogativae, quae fuit in beata virgine, secundum quam plena Deo fuit, ut nihil in ea esset quod ad Deum non ordinaretur. Sed Christo ulterius data est

nostra unione con Dio e l'Umanità di Cristo era unita a Dio non solo per operazione ma anche per unione ipostatica, perciò la sua grazia pienissimamente ha raggiunto il suo fine e questo è la pienezza di causa finale[1244]. Ma Cristo era anche così perfetto che la sua grazia si riversava e si riversa sugli altri uomini giacché dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e in questo s. Tommaso ravvisa in Cristo la pienezza di causa efficiente[1245]. Infine in Cristo vi era la pienezza di causa formale perché a Lui era data la grazia che non solo perfezionava Lui stesso quanto a tutte le virtù ma anche ad ogni uso delle virtù e a tutti gli effetti della grazia gratis data e inoltre per la rimozione: di ogni peccato, non solo attuale ma anche originale, e anche della potenza di peccare[1246]. La prima pienezza di grazia riguarda la grazia di unione, la seconda riguarda la grazia capitale (cioè della grazia abituale in quanto Cristo è causa di essa in noi e ed è, perciò Capo della Chiesa), la terza la grazia abituale di Cristo come uomo singolare[1247].

Quello che abbiamo appena detto richiama in certo modo quello che dicemmo riguardo a Cristo che, in quanto uomo, è Causa Seconda Finale, Efficiente e Formale della grazia.

La forza causale di Cristo uomo sulla grazia ci conduce, con s. Tommaso, a domandarci se la grazia di Cristo sia infinita. La risposta che noi diamo unitamente a s. Tommaso è la seguente: la grazia di unione, che è l'unione della natura umana alla Persona del Verbo di Dio, è infinita secondo che il Verbo stesso è infinito; la grazia abituale può essere considerata in modo duplice: secondo che è un ente e in questo senso non è infinita ma limitata; secondo la ragione propria di grazia, e così la stessa grazia può dirsi infinita perché ha tutto ciò che può appartenere alla ragione di grazia e non gli è dato secondo una certa misura ciò che appartiene a tale ragione, per il fatto che, secondo il disegno divino, la grazia è data a Cristo come a un certo principio universale di attuazione della grazia nella natura umana[1248]; in questa linea s. Tommaso, commentando il testo di Gv.3 in cui si afferma che il Padre dà lo Spirito al Figlio senza misura, dice che tale testo può applicarsi, oltre che alla grazia di unione, anche alla grazia abituale di Cristo in quanto essa si estende a tutto quello che è della grazia: per misura della grazia si intende la divisione dei doni secondo che ad uno è dato un certo carisma e ad un altro un diverso carisma (a noi appunto la grazia è data secondo la misura della fede di ciascuno di noi), Cristo invece ha avuto la pienezza somma di tutti i doni e carismi divini, cioè ha avuto la grazia abituale senza misura[1249].

L'infinità della grazia di Cristo è una delle cause che determinano l'infinita efficacia della stessa; la grazia di Cristo, infatti, secondo s. Tommaso ha un infinito effetto perché è infinita e per

---

gratia perficiens ipsum, non solum quantum ad omnes virtutes, sed etiam quantum ad omnes usus virtutum, et quantum ad omnes effectus gratiae gratis datae, et iterum ad omnis peccati remotionem, non solum actualis, sed etiam originalis, et potentiae peccandi. Et haec est plenitudo Christi singularis secundum rationem causae formalis. Prima igitur plenitudo respicit gratiam unionis; secunda gratiam capitis; tertia gratiam singularem ipsius.""

[1244] Cfr.ibid.

[1245] Cfr.ibid.

[1246] Cfr.ibid.

[1247] Cfr.ibid.

[1248]Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a. 11 in c. "[...] gratia unionis […]constat esse infinitam, secundum quod ipsa Persona Verbi est infinita. Alia vero est gratia habitualis. …Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiae. Et sic gratia ipsa potest dici infinita, eo quod non limitatur, quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae, et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet; eo quod, secundum propositum gratiae Dei, cuius est gratiam mensurare, gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud ephes. i, gratificavit nos in dilecto Filio suo. Sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quidquid potest ad rationem lucis pertinere."

[1249]Cfr.ibid. ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod id quod dicitur, Pater non ad mensuram dat Spiritum Filio, uno modo exponitur de dono quod Deus Pater ab aeterno dedit Filio, scilicet divinam naturam, quae est donum infinitum. Unde quaedam glossa dicit, ibidem, ut tantus sit Filius quantus et Pater. Alio modo, potest referri ad donum quod datum est humanae naturae, ut uniatur divinae personae, quod est donum infinitum. Unde glossa dicit ibidem, sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanae naturae. Tertio modo, potest referri ad gratiam habitualem, inquantumgratia Christi se extendit ad omnia quae sunt gratiae. Unde Augustinus, hoc exponens, dicit, mensura quaedam divisio donorum est, alii enim datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae. Sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit."

l'unità alla divina Persona del Verbo, che è Dio infinito, cui l'anima di Cristo è unita; la grazia di un altro uomo rispetto alla grazia di Cristo, conclude s. Tommaso, è come la virtù particolare rispetto alla virtù universale, perciò la grazia di un solo uomo per quanto cresca non potrà mai raggiungere la grazia di Cristo[1250], per questa stessa ragione abbiamo detto che la relazione che si stabilisce tra noi e Cristo per grazia, attraverso l'Eucaristia, è una relazione di partecipazione nostra alla perfezione di Lui, perché tale relazione ci dà in parte quello che Gesù ha in pienezza, il che è proprio della partecipazione.

d)La grazia capitale di Cristo uomo e la sua operatività nel Corpo Mistico attraverso l'Eucaristia.

Accanto alla grazia di unione e alla grazia abituale in quanto considerate come grazia di Cristo uomo singolarmente preso, s. Tommaso tratta ampiamente della grazia di Cristo in quanto Capo della Chiesa, ossia della grazia capitale che noi abbiamo già visto di sfuggita più sopra. La grazia capitale non è altro che la grazia abituale del Salvatore in quanto Egli la diffonde sugli uomini, come spiega a riguardo il santo Dottore Aquinate:

> "Christus enim, inquantum homo, est mediator Dei et hominum, ut dicitur I Tim. II. Et ideo oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundum illud Ioan. I, de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gratia." [1251]

Cristo in quanto uomo è il Mediatore tra Dio e gli uomini perciò era necessario che avesse una pienezza di grazia ridondante sugli altri uomini perché Egli potesse diffonderla in noi; tale grazia è proprio la grazia capitale, e ad essa noi partecipiamo attraverso l'Eucaristia. La grazia capitale non è altra per essenza dalla grazia di Cristo in quanto singola persona, come precisa s. Tommaso:

> …Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quod sit principium agendi in alia, cum enim agens sit praestantius patiente, ut Augustinus dicit, XII super Gen. Ad litt., et philosophus, in III de anima, oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quandam. Dictum est autem supra quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam. Et ideo ex eminentia gratiae quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur. Quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata, et gratia eius secundum quam est caput ecclesiae iustificans alios, differt tamen secundum rationem. [1252]

Anzitutto va notato che nel testo da noi appena presentato il *sed contra* è pienamente accettato da s. Tommaso nel corpo dell'articolo, il s. Dottore infatti usa lo stesso testo biblico sia riguardo alla grazia abituale, sia riguardo alla grazia capitale per dire come la grazia abituale di Cristo ridonda su di noi e in quanto tale è detta grazia capitale; l'Umanità di Cristo avendo ricevuto la grazia secondo la massima eminenza, è causa di quella stessa grazia per tutti gli uomini: dalla sua pienezza tutti possono attingere la grazia divina, ciò appartiene precisamente alla ragione di Capo. Più precisamente dobbiamo affermare che la grazia capitale è la stessa grazia personale abituale di Cristo secondo l'essenza ma differisce secondo ragione. Nelle risposte che il s. Dottore pone dopo il corpo dell'articolo, precisa ulteriormente le sue affermazioni:

> Ad secundum dicendum quod diversi actus quorum unus est ratio et causa alterius, non diversificant habitum. Actus autem personalis gratiae, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio

[1250]Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a. 11 ad 2m et 3m "Ad secundum dicendum quod gratia Christi habet infinitum effectum tum propter infinitatem praedictam gratiae; tum propter unitatem divinae personae, cui anima Christi est unita". Ad tertium dicendum quod minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem maioris in his quae habent quantitatem unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quaedam virtus particularis ad universalem. Unde sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adaequari virtuti solis; ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adaequari gratiae Christi."

[1251] Ibid *S.Th.,* III q. 7 a. 1.
[1252] Cfr.*S.Th*., III q.8 a.5.

iustificationis aliorum, quae pertinet ad gratiam capitis. Et inde est quod per huiusmodi differentiam non diversificatur essentia habitus.[1253]

L'essenza della grazia capitale e della grazia abituale in quanto grazia personale di Cristo non si differenzia: è la stessa; l'atto della grazia personale di Cristo, che consiste nel fare santo formalmente l'avente tale grazia, è ragione e causa dell'atto di giustificazione degli uomini attraverso la grazia, che riguarda la sua grazia capitale; sono dunque due atti di un solo abito avente una unica essenza. L'abito della grazia personale abituale di Cristo e l'abito della grazia capitale di Lui sono un unico abito. La grazia di unione, invece, come dicemmo, non è un abito ma la stessa unione ipostatica. La grazia personale abituale e quella capitale sono ordinate ad atti dello stesso abito perciò esse convengono nell'essenza di abito, la grazia di unione no, essa non è ordinata all' atto ma all'essere personale, tuttavia la grazia personale (abituale) potrebbe dirsi in certo modo grazia di unione in quanto ha una certa congruità con l'unione e in questo senso sia la grazia personale (di unione e abituale) che quella capitale può ritenersi una per essenza ma differente per ragione[1254].

La grazia capitale rende Cristo Capo della Chiesa; la Chiesa, afferma s. Tommaso[1255], è detta Corpo Mistico per somiglianza al corpo naturale dell'uomo e ugualmente per somiglianza alla funzione del capo nel corpo umano Cristo è detto Capo nella Chiesa. In particolare, prosegue il s. Dottore, nella relazione tra il capo e le altre membra del corpo umano possono considerarsi tre aspetti che ritroviamo nella relazione tra Cristo e le membra della Chiesa: l'ordine, la perfezione e la virtù; la testa, è la prima parte del corpo, nell'ordine, iniziando dall'alto; per quanto attiene alla perfezione possiamo dire che la testa è la parte più perfetta poiché in essa si trovano tutti i sensi interiori ed esteriori, essendo nelle altre membra solo il tatto; per quanto attiene alla forza, la testa è la parte del corpo da cui proviene nelle membra la forza e il movimento negli atti dell'uomo; questi aspetti ritroviamo per somiglianza in Cristo uomo in relazione con la Chiesa, infatti:

- per ordine, Cristo-uomo è il primogenito fra molti fratelli essendo il più vicino a Dio, per la sua grazia è il primo e più elevato membro, per ordine, della Chiesa;
- per perfezione, Cristo-uomo ha la pienezza di tutte le grazie;
- per la forza, Cristo-uomo aveva e ha la virtù di influire la grazia in tutte le membra della Chiesa, perciò, conclude l'Aquinate, Cristo è detto convenientemente Capo della Chiesa[1256].

Riguardo a tale influsso occorre precisare che esso si attua in noi attraverso le azioni di

---

[1253] Cfr.*S.Th.,* III q.8 a.5 ad 2m.

[1254]Cfr.*S.Th.,* III q.8 a.5 ad 3m "Ad tertium dicendum quod gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum, gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentia habitus, non autem gratia unionis. Quamvis gratia personalis possit quodammodo dici gratia unionis, prout facit congruitatem quandam ad unionem. Et secundum hoc, una per essentiam est gratia unionis et gratia capitis et gratia singularis personae, sed differens sola ratione."

[1255]Cfr.ibid. a.1 in co." Respondeo dicendum quod, sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut apostolus docet, Rom. XII et I Cor. XII; ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem.Ordinem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori.Et inde est quod omne principium consuevit vocari caput, secundum illud Ierem. II, ad omne caput viae posuisti lupanar tibi.Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in ceteris membris sit solus tactus.Et inde est quod dicitur Isaiae IX, senex et honorabilis ipse est caput.Virtutem vero, quia virtus et motus ceterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus, est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem. Unde et rector dicitur caput populi, secundum illud I Reg. XV, cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es.Haec autem tria competunt Christo Spiritualiter. Primo enim, secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior et prior est, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom. VIII, quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.Secundo vero, perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Ioan. I, vidimus eum plenum gratiae et veritatis, ut supra ostensum est.Tertio, virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae, secundum illud Ioan. I, de plenitudine eius omnes accepimus.Et sic patet quod convenienter dicitur Christus caput Ecclesiae."

[1256] Cfr.*S.Th.,* III q.8 a. 1 in c.

Cristo: le sue azioni sono per noi salutifere, cioè causano in noi la grazia per merito e per efficienza.[1257] S. Tommaso mostra di riferirsi in particolare, nelle sue opere, alle azioni di Cristo realizzate nella sua vita mortale[1258], tuttavia anche le azioni di Cristo glorioso hanno una efficienza salvifica teandrica per gli uomini, come vedemmo nella prima parte di questo nostro lavoro, esse sono, in particolare, azioni di Colui che non merita più ma che è nella pienezza di conseguimento del premio attraverso le azioni della sua vita terrena. L'Eucaristia è appunto una azione di Cristo glorioso che è salutifera per il mondo intero perché applica, a tutti coloro che si dispongono a ciò, i frutti dei vari Misteri compiutisi nella vita di Cristo Signore; più precisamentre l' Eucaristia facendoci partecipare alla grazia di Cristo ci pone sotto il suo influsso, ci fa divenire membra del suo Corpo che si muove sotto il comando di Cristo Capo. L' Eucaristia mette in splendido rilievo e attua in noi la nostra partecipazione nella grazia a Lui, attraverso il Mistero della manducazione del Corpo e dell'assunzione per modo di bevanda del Sangue di Cristo; come il cibo diventa, infatti, parte del corpo di chi lo mangia, come la bevanda diventa parte del corpo di chi la beve, in modo simile, non uguale, noi partecipiamo delle perfezioni di Cristo mediante l'Eucaristia inserendoci nel suo Corpo vivo, divenendo sue membra. Attraverso il Mistero della s. Messa si realizza come una incorporazione soprannaturale nostra in Cristo per cui Egli, poi, infonde in noi continuamente la conoscenza e il movimento soprannaturali[1259] in modo simile a come la testa guida e dà forza continuamente al corpo che essa comanda. Tale partecipazione e incorporazione unifica l'uomo in Cristo, la Chiesa in Cristo, facendone una sola Persona Mystica, come dice s. Tommaso[1260], ed è una elevazione dell'uomo cioè un perfezionamento dello stesso uomo anche a livello di essenza della sua anima.

d,1) Capitalità di Cristo sulla Chiesa e sul mondo e suo attuarsi attraverso l'Eucaristia.

Secondo s. Tommaso, la capitalità di Cristo, sebbene ha come principale oggetto l'anima dell'uomo, si estende anche al corpo umano, che ha per forma e motore l'anima, infatti il corpo è strumento dell'anima per la realizzazione della giustizia esistente nell'anima attraverso Cristo e la vita di gloria deriva dall'anima al corpo, perciò noi, risorti spiritualmente in Cristo, giungeremo a partecipare anche alla risurrezione del suo Corpo, allorché, nell'ultimo giorno, la gloria della nostra anima ridonderà sul nostro corpo [1261].

[1257]Cfr.ibid. ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative, sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, inquantum scilicet eius humanitas fuit instrumentum divinitatis eius.Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quandam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod est homo, dare Spiritum Sanctum per auctoritatem.Instrumentaliter autem, sive ministerialiter, etiam alii sancti dicuntur dare Spiritum Sanctum, secundum illud Galat. III, qui tribuit vobis Spiritum Sanctum, etc.."

[1258]Ibid .

[1259]*Super Sent, III d.13 q.2 a.1 in c.*."Similiter etiam dicitur caput ratione secundae proprietatis, quia per ipsum, sensum fidei et motum caritatis accepimus, quia gratia et veritas per Jesum Christum facta est; Joan. 1, 17: et similiter direxit nos doctrina et exemplo: quia coepit Jesus facere et docere, Act. 1, 1. "Cfr.*S.Th.,* III q.8 a.1 ad 1m arg.1, a.2 arg. 1, a. 6 in c. ; In I ad Cor. C. XI l.1.

[1260]Cfr.*S.Th.,* III q. 48 a.2 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Inquantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest, ut infra patebit.

Non autem est similis ratio de confessione et contritione, quia satisfactio consistit in actu exteriori, ad quem assumi possunt instrumenta; inter quae computantur etiam amici."

*De Ver.,*q.29 a.7 ad 11m "Ad undecimum dicendum, quod Christus et membra eius sunt una persona mystica, unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum.Et sic, cum propter opera Christi aliquid nobis a Deo datur, non fit contra id quod dicitur in Ps. Lxi, 13: tu reddes unicuique iuxta opera sua. Et tamen ita merita Christi nobis prosunt, ut in nobis per sacramenta gratiam causent, per quam ad opera meritoria incitamur."

[1261]Cfr.*S.Th.,* III q.8 a. 2 in c. e ad 3m "….Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam et quantum ad corpus, sed principaliter quantum ad animam; secundario quantum ad corpus. Uno modo, inquantum membra corporis exhibentur arma iustitiae in anima existenti per Christum, ut apostolus dicit, Rom. VI. Alio modo, inquantum vita gloriae ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Rom. VIII, qui suscitavit Iesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum eius in vobis."

Le membra su cui, in vario modo, si estende la capitalità di Cristo sono tutti gli uomini: si distinguono, a riguardo:

1) membra in atto (che sono tutti coloro che sono nella grazia di Dio e nella gloria)
2) membra in potenza, che sono coloro che possono giungere a vivere nella grazia di Cristo.

Sono esclusi da tale capitalità solo i dannati perché essi non potranno mai più diventare membra di Cristo[1262]. In quanto Capo, il Cristo attira tutte le membra, sia quelle in atto che quelle in potenza, ad essere membra vitali, ossia attira tutti gli uomini alla santità e abbiamo visto che questo si realizza attraverso l'Eucaristia, che è ordinata alla salvezza e alla santificazione più perfetta del mondo. La Chiesa è l'insieme di coloro che accolgono questa attrazione e si santificano; su costoro l'Eucaristia opera sia nell'anima che nel corpo; infatti la capitalità di Cristo in atto si estende non solo alle anime ma anche ai corpi, rendendoli strumenti efficaci per la realizzazione del Regno di Dio[1263]. Cristo è anche capo degli angeli, giacché la Chiesa comprende, come in un solo Corpo, anche essi; Cristo, dice s. Tommaso[1264], ha una grazia immensamente più grande degli angeli e pertanto influisce in certo modo anche in essi per quanto attiene la grazia, più precisamente Cristo influisce per quanto attiene la grazia sugli angeli a livello di ordine, a livello di perfezione e, in certo senso, di causalità[1265].

La capitalità nella Chiesa è prerogativa propria del solo Cristo, dice s. Tommaso, perché è proprio del capo realizzare una azione di influsso interiore ed esteriore nella Chiesa e solo Cristo realizza una tale azione[1266]. Quanto all'influsso esteriore sulle membra, cioè quanto al governo delle membra, vi possono essere molti capi, tuttavia costoro neppure quanto a tale aspetto possono paragonarsi a Cristo perché Egli è Capo a livello universale di tutti gli uomini suddetti, mentre questi sono capi di porzioni di umanità (si pensi ai vescovi o anche al Papa, che è capo solo delle persone che sono vive durante il suo Pontificato), Cristo è Capo, inoltre, per suo proprio potere, mentre questi altri capi lo sono in quanto suoi vicari. Va notato che anche la capitalità di questi capi secondari rispetto a Cristo va intesa in relazione con la grazia perché anch'essi sono cause di grazia ma non a livello interiore bensì a livello esteriore, vale a dire a livello di persuasione e di celebrazione dei sacramenti.

e) Perfezione assoluta della grazia di Cristo fin dall'Incarnazione: Cristo non è cresciuto in grazia durante la sua vita terrena.

La grazia di Cristo non poteva aumentare perché, come dice s. Tommaso, essa era pienissimamente perfetta :

> "Respondeo dicendum quod aliquam formam non posse augeri contingit dupliciter, uno modo, ex parte ipsius subiecti; alio modo, ex parte illius formae…. Finis autem gratiae est unio creaturae rationalis ad Deum. Non potest autem esse, nec intelligi, maior unio creaturae rationalis ad deum quam quae est in persona. Et ideo gratia christi pertingit usque ad summam mensuram gratiae. Sic ergo manifestum est quod gratia christi non potuit augeri ex parte ipsius gratiae. Sed neque ex parte ipsius subiecti. Quia christus, secundum quod homo, a primo instanti suae conceptionis fuit verus et plenus comprehensor."[1267]

La grazia di Cristo non poteva aumentare né per parte del soggetto, né per parte della sua forma: per parte del soggetto tale grazia non poteva aumentare perché Gesù N.S. dal primo istante della sua concezione era beato, era un vero e perfetto comprensore, aveva la visione beata di Dio, ossia la sua umanità partecipava della Divinità nella maniera più perfetta e alta; per parte della forma tale grazia non poteva aumentare perché il fine della grazia è l'unione della creatura razionale a Dio e non ci

---

[1262]Cfr.*S.Th.,* III q.8.
[1263] Cfr.*S.Th.,* IIIª q. 8 a. 2 in c.
[1264]Cfr.ibid. a.4 in c. e ad 3m.
[1265]Cfr. ibid .tutto l'articolo 4.
[1266] Cfr.*S.Th.,* III q. 8 a. 6 .
[1267] Cfr.*S.Th.,* III, q. 7 a. 12 in c.

può essere né può essere conosciuta una unione tra Dio e l'uomo che superi l'unione ipostatica per la quale la natura umana è unita alla Persona del Verbo di Dio[1268]. Quando la Scrittura parla di Cristo che cresceva in grazia, secondo s. Tommaso essa parla della manifestazione della grazia perfetta che era in Lui: Cristo cresceva nella grazia nel senso che manifestava sempre più chiaramente agli altri la sua grazia che era perfetta e infinita fin dal suo concepimento nel grembo della Madonna[1269]. Cristo crescendo nell'età manifestava sempre più nelle sue opere la sua assoluta perfezione perciò p. es., solo intorno ai 30 anni, Cristo, secondo il Vangelo, ha realizzato miracoli, solo dopo che ha iniziato a parlare come uomo Cristo ha cominciato a predicare; la manifestazione della grazia infinita che era in Lui si realizzava, dunque, in relazione con l'età in modo che nessuno potesse dubitare riguardo alla sua Umanità.

La manifestazione della grazia di Cristo attraverso le sue azioni ci introduce ad analizzare il perfetto e santissimo operare di Cristo uomo e poiché tale tema è collegato necessariamente con quello della volontà e della intelligenza di Cristo, partiamo precisamente dall'esame delle intelligenze di Cristo, per proseguire con l'esame sue volontà e per passare, poi, a quello delle sue operazioni.

H) L'intelligenza umana di Cristo.

1)Le due intelligenze di Cristo.

Essendo Dio perfetto e uomo perfetto, Cristo ha due intelligenze: divina e umana. In quanto è Dio, Cristo è, come detto più sopra, sommamente intelligente, Egli è la stessa Sapienza divina. Dicemmo più sopra che la divina Intelligenza si differenzia sostanzialmente dalla nostra perché l'intelligenza in noi è una potenza mentre in Dio è Atto Puro: Dio è sommamente intelligente, è la Sapienza che tutto conosce. In quanto Gesù è perfetto uomo, ha anche un'anima e una intelligenza umana con una conoscenza umana perfettissima. Dice s. Tommaso riguardo all'intelligenza umana di Cristo:

> "…ideo in sexta synodo damnata est positio negantium in Christo duas esse scientias, vel duas sapientias."[1270]

In Cristo abbiamo una scienza umana e una sapienza umane insieme ad una Scienza e Sapienza divine; Cristo ha assunto una natura umana perfetta e quindi un'anima umana perfetta, con una intelligenza e una volontà umane; in Cristo abbiamo l'intelletto possibile[1271], ma anche l'intelletto agente, come vedremo più avanti.

2) Pienezza di attuazione della intelligenza umana di Cristo per la visione beata di cui godeva dall'Incarnazione e nostra partecipazione a tale perfezione attraverso l'Eucaristia.

L'intelligenza umana di Cristo era pienamente attuata, Egli infatti, come detto, godeva della visione beata che è propria degli angeli santi e delle anime che sono nella beatitudine celeste:

> ..Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in visione Dei consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem, est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Heb. II, decebat eum propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per Passionem consummari. Et ideo oportuit quod cognitio ipsa in Dei visione consistens excellentissime Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiorem causato. [1272]

[1268] Cfr.ibid.
[1269] Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a.12 in c.
[1270] Cfr.*S.Th.,* III q. 9 a.1.
[1271] Cfr.*S.Th.,* III q. 9 a.1.
[1272] Cfr.*S.Th.,* III q. 9 a.2.

Dalla Umanità SS.ma di Cristo viene a noi la beatitudine e pertanto occorreva che la sua anima fosse eccellentissimamente beata per beatificare noi. In Cristo Dio uomo era ed è una duplice, perfettissima beatitudine: una creata e una increata[1273].

L'anima di Cristo era costituita, per la visione beata di cui godeva e gode, nell'ultimo fine della natura umana, vale a dire che era nella sommità della perfezione cui doveva attrarre gli uomini.

Va precisato che l'anima di Cristo non comprendeva né comprende Dio, cioè non lo conosce totalmente, non lo conosce così bene, come Dio è conoscibile; c'è una profonda, infinita differenza, tra la visione beata di Cristo in quanto uomo e la visione beata di Cristo stesso in quanto Dio. A tale riguardo s. Tommaso fa una importante precisazione affermando che Cristo conosce e conosceva tutto quello che in qualsiasi modo è stato, è e sarà, sia i fatti sia i detti, sia i pensieri di qualsiasi persona secondo qualsiasi tempo; Egli conosce e conosceva anche parte di quello che è in potenza ad essere e che non si attuerà mai, ossia conosce e conosceva quelle realtà che sono in potenza di Dio e della creatura; restano fuori dalla conoscenza umana di Cristo quelle cose che sono solo nella potenza di Dio, cioè che Dio può fare al di là delle possibilità delle creature; se conoscesse e avesse conosciuto anche queste cose, l'anima di Cristo comprenderebbe e avrebbe compreso Dio, vale a dire che conoscerebbe Dio quanto è conoscibile[1274]. Il termine infinito può significare ciò che è in potenza della materia e in questo modo si parla di infinito nella quantità; e questo l'anima di Cristo lo conosce e lo conosceva non discorrendo per le singole realtà, ma in una sola realtà in cui preesistono tutte le altre[1275]. L'anima di Cristo non conosce e non conosceva infinite cose in atto perché le creature non sono infinite, conosce e conosceva invece infinite cose in potenza nel senso sopra detto: cioè conosce e conosceva tutte le cose che è possibile realizzare da parte delle creature[1276]. L'anima di Cristo comprende e comprendeva le creature, ossia le conosce e le conosceva tanto quanto sono conoscibili, ma conosce e conosceva Dio, che è infinito nel senso che è Forma e Atto non limitato dalla materia o dal soggetto in cui è ricevuto, senza comprenderlo.

La visione beata di cui Cristo gode è superiore a quella di cui gode qualsiasi altra creatura beata [1277] infatti essendo unita in Persona a Dio, l'anima di Cristo riceve in modo più pieno, rispetto a qualsiasi altra creatura, l'influenza del lume in cui Dio è visto dallo stesso Verbo e quindi più perfettamente vede la stessa prima Verità che è l'essenza di Dio, perciò s. Giovanni dice che il Verbo Incarnato è pieno non solo di grazia ma anche di verità.

L'Eucaristia realizza in noi la vita spirituale[1278] perfetta, congiungendoci a Cristo[1279] e

[1273] Cfr.ibid. ad 2m.
[1274] Cfr.*S.Th.,* III q. 10 a. 2 in c.
[1275]Cfr.ibid. ad 1m .
[1276]Cfr.*S.Th.,* III q. 10 a.3 in c.
[1277] Cfr.*S.Th.,* III q. 10 a.4.
[1278] *In Io.,* cap. 6 l. 6. ""Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est."
[1279] Super Sent. IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

convertendoci in Lui[1280], e infonde in noi tutte le virtù infuse [1281] nella loro perfezione[1282] e tutti i doni dello Spirito Santo[1283], essa ci comunica la beatitudine imperfetta[1284], per partecipazione a Cristo Dio uomo[1285] e alla sua somma beatitudine, e ci immerge nella beatitudine perfetta del Cielo[1286]. Una speciale partecipazione alla beatitudine di Cristo riteniamo che sia stata offerta a s. Paolo e a Mosè allorché ebbero, secondo s. Tommaso, la visione della divina Essenza mentre erano ancora sulla terra.

3) La scienza infusa di Cristo e la nostra partecipazione ad essa mediante l'Eucaristia. Somma assimilazione di Cristo uomo al Verbo.

Insieme alla visione beata Cristo aveva la scienza infusa, con essa Cristo conosceva le cose nella loro propria natura attraverso le specie intelligibili proporzionate alla mente umana; con la visione beata, invece, conosceva anzitutto Dio e poi le cose in Dio.

S. Tommaso afferma la necessità della scienza infusa in Cristo dicendo che la natura umana di Cristo era perfetta, questo implica la perfezione dell'intelletto possibile che si realizza attraverso la scienza infusa; quindi in Cristo vi fu la scienza infusa e vi fu in modo eccellentissimo[1287]. Per l'unione ipostatica, dice s. Tommaso, nell'anima di Cristo sono state impresse dal Verbo di Dio le specie intelligibili per tutto ciò cui l'intelletto possibile è in potenza, perciò esso era pienamente attuato e conosceva tutto ciò che l'intelletto possibile è in potenza a conoscere. La mente di Cristo era unita alla divina Essenza come a Forma che è sovreccedente la proporzione di qualsiasi creatura, per tale unione era in Cristo la visione beata che si attuava in Lui senza specie; insieme alla divina Essenza come Forma sovreccedente vi erano nella mente di Cristo le specie intelligibili

---

[1280]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[1281] *Super Sent.* III d.36 q.1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur."

[1282] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q. 79 a. 1"

[1283]Cfr.*S. Th.* I-II q.68 a.5 in c. "… dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest.";*Super Sent*. I d.17 q.2 a.5 ex. "…dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus Sanctus non habetur" cioè i doni che attengono alla grazia santificante vengono infusi tutti insieme, ma la grazia santificante viene in noi con la carità ; s. Tommaso afferma altresì questa verità in due *sed contra* che lui stesso mostra di accettare nelle risposte che li seguono: *Super Sent.* III 34 1 6 arg.5 "Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur …" *Super Sent Super Sent.* III, d. 34, q. 2 a.3 qc. 3 sed contra 1 "Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur."

[1284]*Super Sent.* IV d.2 q.1 a.3 ad 4m "Ad quartum dicendum, quod conjunctio ad finem est duplex. Una secundum plenam participationem ipsius; et ista conjunctio non efficitur per aliquod sacramentum; sed sacramenta ad eam disponunt, et inter omnia vicinius extrema unctio; et ideo ultimo ponitur inter ea quae ad remedium unius personae ordinantur. Alio modo secundum imperfectam, qualis est fruitio viae; et ad hanc ordinatur eucharistia; et ideo non oportet quod ponatur ultima simpliciter, sed ultima in progressu ad bonum."

[1285]Cfr.*In Io.,* c. 6 l.7 (n. 977 ed. Marietti). "Creatura vero accipit aliquam perfectionem et naturam particularem; supra v, 26: Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso. Et hoc ostendit, quia non ait: "Sicut manduco Patrem, et ego vivo propter Patrem", cum loquatur de processione sua a Patre, sicut dixit Qui manducat me, et ipse vivet propter me, cum loquitur de participatione corporis et sanguinis eius, qua nos efficimur meliores: nam manducatio quamdam participationem dicit."

[1286] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 2 in c.

[1287] Cfr.*S.Th.,* III, q. 9 a. 3 in c.

proporzionate alla sua natura umana, specie intelligibili di tutte le cose e realtà, e su queste specie operava appunto la scienza infusa[1288].

L'anima di Cristo era perfetta in maniera completa; ogni sua potenzialità, in relazione con l'intelletto possibile, attraverso la scienza infusa, era ridotta in atto: sia la potenzialità passiva per rapporto ad un agente naturale, sia quella per rapporto a Dio (potenzialità di obbedienza). Più precisamente, per tale scienza Cristo conosceva tutto ciò cui è in potenza l'intelletto possibile[1289], vale a dire :

1) tutto ciò che si può conoscere attraverso il lume dell'intelletto agente, come sono tutte le cose che riguardano le scienze umane;

2) tutto ciò che viene conosciuto dagli uomini per divina rivelazione attraverso i doni dello Spirito Santo[1290].

Tutte queste cose Gesù conobbe per la scienza infusa meglio di qualsiasi altro uomo, e tuttavia per tale scienza infusa Cristo non conosceva, per essenza, Dio. La scienza infusa di Cristo non era collativa o discorsiva giacché gli era infusa divinamente da Dio, Egli tuttavia poteva usarla in modo collativo o discorsivo concludendo da una cosa ad un'altra, come accade agli uomini che usano la scienza, che già hanno, di qualcosa per giungere da tale scienza ad una certa conclusione, e precisamente così Gesù mostra di fare in alcuni momenti della sua vita riportati dal Vangelo [1291]. Questa scienza era abituale in Cristo, dice il Dottore Angelico[1292], ossia la poteva utilizzare ogni volta che voleva, essa infatti era infusa in Lui in modo proporzionato alla natura umana che non è sempre in atto; la scienza beata era, invece, sempre attuale in Lui rispetto alle cose che conobbe per essa. L'anima di Cristo, secondo s. Tommaso, aveva diversi abiti di scienza e ciò perché tale scienza era in Lui in modo connaturale all'anima umana; ed è connaturale all'anima che riceva le specie in una minore universalità rispetto agli angeli cosicché conosca le diverse nature specifiche attraverso diverse specie intelligibili, perciò in noi sono, e in Cristo erano, diversi abiti di scienze perché vi sono diversi generi di realtà conoscibili, giacché quelle cose che si riconducono in un genere sono conosciute da uno stesso abito e una scienza è quella che ha un solo genere di soggetto[1293].

La scienza infusa dell'anima di Cristo era perfettissima ed eccedente la scienza angelica, secondo ciò che in essa si considera da parte di Dio influente tale scienza, perciò essa aveva un più grande numero di realtà conosciute e una più grande certezza, perché il lume che era infuso nell'anima di Cristo era molto più eccellente di quello infuso negli angeli; se invece si considera la scienza di Cristo secondo il modo del ricevente, essa è inferiore a quella degli angeli, difatti essa conosceva attraverso la conversione al fantasma e attraverso il discorso[1294].

L'Eucaristia perfeziona in particolare il nostro intelletto possibile attuandolo potentemente a somiglianza dell'intelletto possibile di Cristo facendoci partecipare in maniera sublime alle meraviglie che abbiamo appena meditato riguardo alla sua scienza infusa; dobbiamo considerare a questo riguardo che la scienza infusa è la scienza che viene in noi per grazia, l'Eucaristia

---

[1288] Cfr.ibid. ad 3.

[1289]Cfr.*S.Th.,* III q. 12 a.1 in c. "…Et ideo, sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis."

[1290] Cfr.*S.Th.,* III, q. 11 a. 1 in c.

[1291]Cfr.*S.Th.,* III q. 11 a.4 .

[1292]Cfr.*S.Th.,* III q. 11 a. 5 .

[1293]Cfr.ibid. a. 6 in c.

[1294]Cfr.*S.Th.,* III q. 12 a. 6 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, scientia animae Christi est perfectissima, et excedens scientiam angelorum, quantum ad id quod consideratur in ea ex parte Dei influentis, est tamen infra scientiam angelicam quantum ad modum recipientis. et ad huiusmodi modum pertinet quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens."

congiungendoci a Cristo[1295] e convertendoci in Lui[1296], e quindi donandoci la carità attuale e fervente[1297] e la perfezione della beatitudine del Cielo[1298], ci comunica evidentemente, per partecipazione a Cristo, la somma perfezione delle virtù infuse, che vengono versate in noi simultaneamente con la carità[1299] e ci comunica sommamente anche i doni dello Spirito Santo che vengono in noi insieme con la carità[1300]. Le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo inerenti all'intelligenza ci comunicano appunto la scienza infusa, cioè ci comunicano la luce della grazia che illumina il nostro intelletto per partecipazione alla scienza infusa di Cristo. La nostra partecipazione alla scienza infusa di Cristo si è manifestata soprattutto nei santi che hanno brillato in modo particolare per i doni mistici di conoscenza: i doni di profezia, di sapienza, delle lingue, i doni di discernimento degli spiriti etc. che hanno caratterizzato p.es. s. Pio da Pietrelcina, s. Caterina da Siena, s. Francesco di Paola etc. sono una partecipazione soprannaturale alla scienza infusa perfettissima che era in Cristo.

Il tema della scienza infusa e della scienza beata di Cristo ci porta a riflettere sul tema della missione invisibile del Verbo, attraverso le soprannaturali perfezioni inerenti la conoscenza, nell'Umanità da Lui stesso assunta; s. Tommaso afferma con chiarezza l'attuarsi delle divine missioni invisibili in Cristo nella sua Incarnazione[1301], dunque in Cristo vi fu anche la missione del Verbo secondo che il Verbo stesso è nella creatura per grazia, in particolare attraverso i doni

---

[1295] Cfr.*Super Sent.* IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[1296]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[1297]Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th.* III q. 79 a. 1"; per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.";*S. Th.* III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[1298] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, il paragrafo intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th*. III q. 79 a. 2."

[1299]Cfr. *Super Sent.* III d. 36 q.1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur."

[1300]Cfr.*S. Th.* I-II q.68 a.5 in c. "… dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest."; *Super Sent*. I d.17 q.2 a.5 ex. "…dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus Sanctus non habetur" cioè i doni che attengono alla grazia santificante vengono infusi tutti insieme, ma la grazia santificante viene in noi con la carità ; s. Tommaso afferma altresì questa verità in due *sed contra* che lui stesso mostra di accettare nelle risposte che li seguono: *Super Sent.* III 34 1 6 arg.5 "Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur …" *Super Sent Super Sent.* III, d. 34, q. 2 a.3 qc. 3 sed contra 1 "Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur."

[1301]Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a. 6 ad 3m"Ad tertium dicendum quod ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundum intensionem gratiae, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo, quod est usque ad diem iudicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiae ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suae conceptionis, non autem postea, cum a principio suae conceptionis fuerit plenus omni sapientia et gratia."

collegati con la conoscenza soprannaturale e soprattutto per la sapienza[1302]; dato che in Cristo uomo vi era una sublime conoscenza e un sublime livello di grazia[1303], dobbiamo affermare che tale missione si attuò in modo assolutamente eccelso in Cristo; e poiché la missione della Persona divina in una creatura comporta una speciale assimilazione di quella creatura alla Persona inviata dobbiamo dire che in Cristo, in quanto uomo, vi è una speciale e somma assimilazione al Verbo di Dio[1304]; l'Eucaristia, facendoci partecipare a Cristo ci fa partecipare anche alla sua somma assimilazione al Verbo attraverso la sapienza e più generalmente attraverso le varie perfezioni soprannaturali.

4) La scienza acquisita di Cristo.

Cambiando la sua dottrina precedente su questo tema s. Tommaso afferma nella *Summa Theologiae* che Cristo aveva anche la scienza sperimentale[1305]. In Cristo vi era l'intelletto possibile ma anche l'intelletto agente giacché tutto ciò che Dio ha posto nella nostra natura era nella natura umana di Gesù N.S; e poiché niente vi è di inutile nell'anima di Cristo occorre dire che anche il suo intelletto agente era per l'operazione; l'operazione dell'intelletto agente consiste nel mettere in atto le specie intelligibili astraendole dai cosiddetti fantasmi, pertanto occorre dire che in Cristo vi erano tali specie astratte dall'intelletto agente e recepite nell'intelletto possibile, il che significa che vi era in Lui una scienza acquisita o sperimentale[1306]. La scienza acquisita, prosegue s.Tommaso, è propriamente scienza secondo il modo umano non solo per parte del soggetto ricevente ma anche per parte della causa agente, infatti tale scienza si attua per il lume dell'intelletto agente che è connaturale alla natura umana, e in questo modo essa si attuava in Cristo[1307]. La scienza infusa è infusa nell'anima umana attraverso la grazia, essa è propriamente scienza secondo il modo angelico, difatti è un modo di conoscere proporzionato alla natura angelica. La scienza beata è invece connaturale e propria di Dio. La scienza acquisita può aversi per invenzione o per altrui insegnamento; in Cristo, a causa della perfezione somma di Lui stesso[1308], si aveva solo per invenzione; d'altra parte essendo Cristo Colui che doveva portare al mondo la grazia e la verità appare sconveniente che Egli stesso fosse istruito da qualche uomo[1309] o dagli angeli[1310]. Per scienza acquisita Cristo conosceva tutto quello che l'uomo è in potenza a conoscere attraverso l'intelletto agente mentre per la scienza infusa conosceva tutto quello che possiamo conoscere attraverso l'intelletto possibile[1311]; in questo senso Cristo anche per la scienza acquisita conosceva tutto e sebbene non era direttamente esperto di tutte le cose, lo era indirettamente poiché l'uomo può conoscere gli effetti dalle cause, le cause dagli effetti e i contrari attraverso i contrari, vale a dire dalle cose che conosceva egli giungeva alla conoscenza di tutto[1312]. Per la scienza acquisita Cristo non conosceva tutto semplicemente ma appunto, come detto, conosceva tutto quello che l'uomo può conoscere attraverso l'intelletto agente, perciò per tale scienza non conosceva le sostanze separate e neppure conosceva i singolari passati e futuri che tuttavia conosceva attraverso la sua scienza infusa

---

[1302]Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a. 5 ad 2m.

[1303]Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a. 6 ad 3m"Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suae conceptionis, non autem postea, cum a principio suae conceptionis fuerit plenus omni sapientia et gratia."

[1304]Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a.12 in c..

[1305] Cfr.*S.Th.,* III, q. 9 a. 4 in c.

[1306] Cfr.ibid.

[1307] Cfr.ibid.

[1308]Cfr.*S.Th.,* III q. 9 a. 4 ad 1m

[1309]Cfr.*S.Th.,* III q. 12 a. 3 in c." Respondeo dicendum quod in quolibet genere id quod est primum movens non movetur secundum illam speciem motus, sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est caput Ecclesiae, quinimmo omnium hominum, ut supra dictum est, ut non solum omnes homines per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit, Ioan. XVIII, in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Et ideo non fuit conveniens eius dignitati ut a quocumque hominum doceretur."

[1310]Cfr.*S.Th.,* III q. 12 a. 4 in c.

[1311] Cfr.*S.Th.,* III q. 12 a.1 in c. "…Et ideo, sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis."

[1312]Cfr.ibid. ad 1m e 2m .

e attraverso la sua scienza beata[1313].

5) La crescita della scienza acquisita di Cristo.

La scienza acquisita di Cristo crebbe:

- secondo l'effetto: ossia crebbe la manifestazione di questa sapienza, vale a dire che con il crescere dell'età Gesù N.S. faceva azioni più importanti che manifestavano una più grande sapienza;
- secondo l'essenza: ossia crebbe qualche abito di scienza per astrazione delle specie dai cosiddetti fantasmi, per il fatto cioè, che l'intelletto agente dopo le prime specie intelligibili astratte dai fantasmi, ne poteva astrarre anche altre[1314].

D'altra parte, prosegue il s. Dottore, sia la scienza beata che quella infusa di Cristo fu effetto di un agente di infinita virtù che può realizzare tutto insieme, perciò in nessuna di esse Cristo crebbe, ma la scienza acquisita è solo dall'intelletto agente che non opera tutto insieme ma successivamente e perciò secondo questa scienza Cristo non conobbe tutto da principio ma dopo un certo tempo, ossia nella sua età perfetta, come risulta dalle affermazioni evangeliche che affermano la crescita di Cristo nell'età e nella scienza[1315].

I) La volontà umana di Cristo.

1)Le due volontà (divina e umana) di Cristo.

Passiamo ora ad esaminare il Mistero delle due volontà di Cristo. S. Tommaso ne tratta ampiamente e dice, con tutta la Chiesa, che Gesù Cristo ha una Volontà divina e una volontà umana perché Egli è vero Dio e vero uomo; il III Concilio Costantinopolitano aveva affermato in modo definitivo e dogmatico questa verità, il s. Dottore Angelico riprende proprio i decreti di tale Concilio dicendo che:

> "[…]Et ideo in sexta synodo, apud Constantinopolim celebrata, determinatum est oportere dici quod in Christo sint duae voluntates, [….] necesse est dicere quod in Christo sint duae voluntates, una scilicet divina et alia humana."[1316]

Cristo in quanto Dio ha la Volontà divina che è la Divina essenza, è unica nelle Tre Divine Persone ed ha per oggetto la divina Bontà; in quanto uomo, Cristo ha una natura umana perfetta, completa della volontà umana.

2) La volontà umana di Cristo.

S. Tommaso afferma che la potenza della volontà è naturale per l'uomo e segue la natura umana necessariamente: dunque Cristo è vero uomo ed ha necessariamente una volontà umana.

Il moto o l'atto di tale potenza che è la volontà:

1) a volte è naturale e necessario e perciò l'uomo necessariamente vuole la felicità, (moto naturale);
2) altre volte è proveniente dal libero arbitrio e quindi dalla ragione, in questo caso il moto della volontà non è né naturale né necessario;

in Cristo occorre porre una volontà umana non solo in quanto è potenza avente moto naturale, ma anche in quanto è potenza avente moto razionale[1317].

[1313]Cfr.*S.Th.,* III q. 12 a.1 ad 3m .
[1314]Cfr.ibid. a.2 .
[1315]Cfr.*S.Th.,* III q. 12 a.2 in c.
[1316] Cfr.*S.Th.,* III, q. 18 a. 1 co.
[1317]Cfr.*S.Th.,* III, q. 18 a. 1 ad 3m. "Ad tertium dicendum quod ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate. Sed motus vel actus potentiae, qui etiam voluntas dicitur, quandoque quidem est naturalis et

3) Volontà come moto naturale e volontà come moto razionale in Cristo.

Quello che abbiamo appena detto si precisa nel senso che la volontà umana di Cristo può essere considerata come potenza e in quanto tale è unica, può essere considerata come atto e in quanto tale possiamo distinguere in Lui:
1) degli atti di volontà naturali e necessari che vengono indicati generalmente con il termine: volontà come natura, e per i quali la volontà tende verso il fine semplicemente e assolutamente perché lo vuole per sé stesso;
2)degli atti liberi che vengono indicati con il termine: volontà come ragione e per i quali la volontà tende verso quello che è in ordine al fine (cioè verso i mezzi per raggiungere il fine) con una certa comparazione perché non lo vuole per sé stesso ma in ordine al fine, come accade per l'uomo che vuole prendere la medicina per essere sano[1318].

4) Libero arbitrio e appetito sensitivo (sensualità) in Cristo Signore.

Ponendo in Cristo la volontà come ragione s. Tommaso giunge ad affermare in Lui il libero arbitrio e quindi la capacità di scegliere i mezzi migliori per conseguire il fine. La volontà di Cristo, secondo s. Tommaso, era determinata al bene (Cristo era impeccabile) ma non era determinata a questo o quel bene, perciò a Cristo competeva scegliere con il libero arbitrio confermato nel bene[1319] e dobbiamo ritenere che Cristo, in quanto uomo, nella sua perfezione ha sempre scelto i mezzi migliori per raggiungere il suo fine: ossia per condurre alla più alta beatitudine il suo Corpo fisico e il suo Corpo mistico. Approfondendo il tema della relazione tra libertà e impeccabilità in Cristo, R. Garrigou Lagrange afferma che la libertà di Gesù di Nazareth può essere intesa considerandola come una assimilazione alla Libertà divina la quale implica somma impeccabilità e somma libertà[1320].

In Cristo vi fu l'appetito sensuale o sensualità; tale appetito è detto, da s. Tommaso, razionale per partecipazione, in quanto è fatto per obbedire alla ragione; e poiché la volontà è nella ragione, si può dire che la sensualità è volontà per partecipazione; s. Tommaso parla a volte di volontà della sensualità[1321] intendendo proprio la sensualità come volontà per partecipazione; la volontà propriamente detta è nella parte intellettiva dell'uomo, la sensualità è nella parte sensitiva dell'uomo ma in quanto obbedisce alla ragione può essere detta volontà per partecipazione, ossia partecipa di ciò che è proprio della volontà[1322]. Precisamente essendo una volontà per partecipazione e non per essenza, la sensualità non moltiplica la volontà naturale in Cristo: alla sua unica natura umana consegue, in Cristo, una sola volontà umana[1323].

5) La relazione tra Volontà divina, volontà come natura, volontà come ragione e appetito sensitivo nella vita di Cristo, particolarmente nella sua Passione.

La distinzione tra sensualità (o volontà della sensualità), volontà come natura e volontà come ragione, vista da noi, permette a s. Tommaso di chiarire se la volontà di Cristo poteva volere altro rispetto a quello che Dio voleva; dice infatti il s. Dottore che : la volontà della sensualità e la

---

necessarius, puta respectu felicitatis; quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens, et non necessarius neque naturalis; sicut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt. Et tamen etiam ipsa ratio, quae est principium huius motus, est naturalis. Et ideo, praeter voluntatem divinam, oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis."

[1318]Cfr.ibid. a. 3 .

[1319]Cfr.*S.Th.,* III, q. 18 a. 4 ad 3m"Ad tertium dicendum quod voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinebat ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos."

[1320]Cfr.GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, Torino-Paris 1945, 326-327.

[1321]Cfr.*S.Th.,* III q. 18 a. 6 in c. "Sic igitur dicendum est quod, licet voluntas naturalis et voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit quam divina voluntas et voluntas rationis ipsius, non tamen fuit ibi aliqua contrarietas voluntatum."

[1322]Cfr.*S.Th.,* III q. 18 a. 2.

[1323] Cfr.ibid. ad 3m.

volontà come natura potevano volere in Cristo altro rispetto alla divina Volontà la quale era che Cristo salvasse il mondo attraverso la terribile Passione e Morte di Croce; ma per la volontà in quanto ragione Cristo voleva sempre ciò che Dio voleva, cioè Cristo, per tale volontà,voleva realizzare in tutto la divina Volontà[1324]; proprio in questa linea di pensiero s. Tommaso risolve l'apparente contrasto tra le volontà in Cristo nel momento della sua agonia nel Getsemani: sebbene la volontà della sensualità e la volontà come natura volessero altro rispetto alla divina Volontà e alla volontà di ragione, non vi era in Cristo contrarietà di volontà perché:

1) le due prime volontà non ripudiavano quella ragione per cui la divina Volontà e la volontà di ragione in Cristo volevano la Passione di Cristo stesso. La volontà come natura voleva la salvezza del genere umano ma non apparteneva ad essa volere la Passione in ordine alla salvezza del genere umano e il moto della sensualità non poteva estendersi a questo;

2) la Volontà divina e quella di ragione non erano ritardate a causa della volontà naturale e della sensualità. Piaceva a Cristo, secondo la Volontà divina e secondo la volontà di ragione, che la sua volontà naturale e la sua sensualità si muovessero secondo l' ordine della loro propria natura[1325]

6) Linee generali della nostra partecipazione alle perfezioni della volontà umana di Cristo attraverso l'Eucaristia.

L'Eucaristia in quanto Causa della carità perfetta[1326] e fervente[1327], come detto, congiungendoci a Cristo[1328] e convertendoci in Lui[1329], ci comunica evidentemente, per partecipazione a Cristo, la somma perfezione delle virtù infuse, che vengono versate in noi simultaneamente con la carità[1330] e ci comunica sommamente anche i doni dello Spirito Santo che vengono ugualmente in noi insieme

---

[1324]Cfr.*S.Th.,* III q. 18 a. 5 .

[1325] Cfr.ibid. a. 6 in co.

[1326]*In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians." S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[1327]Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q. 79 a. 1"; per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.";S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[1328] *Super Sent.* IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[1329]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[1330]Cfr. *Super Sent.* III d. 36 q.1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur."

con la carità[1331]. Attraverso la carità e le altre virtù infuse e attraverso i doni dello Spirito Santo attinenti alla volontà le nostra volontà partecipano, in certo modo, della perfezione di volontà umana di Cristo tutta sottomessa alla Volontà divina[1332].

L) Le operazioni di Cristo e in particolare la vita morale di Cristo in quanto uomo.

1) Le due operazioni di Cristo Signore.

Dal fatto che Cristo sia Dio-uomo, avente una Natura divina e una natura umana, consegue necessariamente che in Lui vi siano due operazioni. Queste due operazioni, divina e umana, sono però in comunione: l'operazione umana di Cristo è tutta sottomessa alla sua Operazione divina, l'umanità di Cristo è strumento razionale di cui si serve il Verbo Dio per realizzare la sua glorificazione e la nostra santificazione. A riguardo s. Tommaso afferma che: le due operazioni si realizzano in comunione nel senso che: la Natura divina si serve della natura umana come di suo strumento e la natura umana similmente partecipa dell'operazione della Natura divina, che è l'agente principale[1333]. Il Verbo, Dio, opera ciò che gli è proprio e la carne esegue ciò che è proprio della carne: senza confusione tra le due azioni, senza conversione di una azione nell'altra, senza separazione di una dall'altra e senza divisione di una dall'altra; le due azioni rimangono distinte ma in comunione: l'azione umana di Cristo era sottomessa alla sua Azione divina, era strumento di cui l'Azione divina si serviva e si serve ma permaneva distinta dall'Azione divina[1334]; perciò p. es. Cristo ha mangiato come uomo e non come Dio ma ha mangiato in totale sottomissione a Dio, Cristo è cresciuto e pertanto è mutato come uomo e non come Dio ma in totale obbedienza a Dio, Cristo ha sofferto (si noti la sofferenza implica, nell'uomo, azione propria di chi soffre, vale a dire azione che consiste nel percepire certi dolori; una pietra non soffre!) come uomo ma non come Dio e in totale obbedienza a Dio.

Quanto detto or ora è di capitale importanza per intendere rettamente il Mistero di Cristo perché altrimenti, potremmo arrivare a dire, in particolare, che la Natura divina in Cristo ha mangiato, è morta, è mutata etc., e in questo modo diremmo che la Natura divina è corporea, imperfetta, mutabile, passibile il che è assurdo ed eretico.

La comunione delle due operazione viene indicata a partire da Dionigi Areopagita con il termine di azione teandrica, come nota s. Tommaso:

> Ad primum ergo dicendum quod Dionysius ponit in Christo operationem theandricam, idest divinam virilem, vel divinam humanam, non per aliquam confusionem operationum seu virtutum utriusque naturae, sed per hoc quod divina operatio eius utitur humana eius operatione, et humana operatio participat virtutem divinae operationis.Unde, sicut ipse dicit in quadam epistola, super hominem operabatur ea quae sunt hominis, quod monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua terrenorum pedum sustinens gravitatem.Manifestum est enim quod concipi est humanae naturae, similiter et ambulare, sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter divina operabatur humanitus, sicut cum sanavit leprosum tangendo. Unde in eadem epistola subdit, sed, Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione.Quod autem intelligat duas esse operationes in Christo, unam divinae naturae, aliam autem humanae, patet ex his quae dicit in II cap. De div. Nom., ubi dicit quod his, quae pertinent ad humanam eius operationem, Pater et Spiritus Sanctus nulla ratione communicant, nisi quis

[1331]Cfr.*S. Th.* I-II q.68 a.5 in c. "… dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest."; *Super Sent*. I d.17 q.2 a.5 ex. "…dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus Sanctus non habetur" cioè i doni che attengono alla grazia santificante vengono infusi tutti insieme, ma la grazia santificante viene in noi con la carità ; s. Tommaso afferma altresì questa verità in due *sed contra* che lui stesso mostra di accettare nelle risposte che li seguono: *Super Sent.* III 34 1 6 arg.5 "Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur …" *Super Sent Super Sent.* III, d. 34, q. 2 a.3 qc. 3 sed contra 1 "Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur."

[1332] Cfr.*S.Th.,* III q. 19 a.1.

[1333] Cfr.*S.Th.,* III q. 19 a.1.

[1334] Cfr.*S.Th.,* III q. 19 a.1.

> dixerit secundum benignissimam et misericordem voluntatem, inquantum scilicet Pater et Spiritus Sanctus ex sua misericordia voluerunt Christum agere et pati humana. Addit autem, et omnem sublimissimam et ineffabilem Dei operationem quam operatus est secundum nos factus incommutabilis eo quod Deus et Dei Verbum .Sic igitur patet quod alia est eius operatio humana, in qua Pater et Spiritus Sanctus non communicant nisi secundum acceptationem misericordiae suae, et alia est eius operatio inquantum est Dei Verbum, in qua communicant Pater et Spiritus Sanctus.[1335]

Affermando che l'operazione di Cristo è teandrica non si vogliono confondere le sue due operazioni in una sola ma si vuole affermare che Cristo Dio si serviva della sua Umanità e che l'Umanità partecipava della forza della Operazione divina. Dice s. Tommaso che Cristo:

- operava al di sopra dell'uomo quelle cose che sono proprie dell'uomo; si pensi al fatto che Gesù camminava sulle acque o sanava le persone toccandole: camminare è dell'uomo e toccare ugualmente è dell'uomo ma entrambe erano in Cristo in modo soprannaturale
- operava le cose divine in modo umano, compiva miracoli toccando[1336].

Con l'Incarnazione, precisa s. Tommaso, si è attuata, in certo modo, una nuova operazione di Dio e dell'uomo (azione teandrica), ossia, meglio, una nuova azione dell'uomo la quale è strumento e partecipazione dell'unico Atto Puro eterno che è Dio; azione per la quale, si noti bene, Dio permane immutabile mentre è l'uomo che cambia[1337].

Il Padre e lo Spirito Santo non comunicano nell' azione umana di Cristo ma semplicemente accettano tale azione, comunicano invece nella Azione divina di Cristo; perciò il Padre e lo Spirito Santo non patiscono sulla Croce, non mangiano, non bevono, non camminano etc. ma il Padre e lo Spirito Santo unitamente al Verbo Incarnato redimono, santificano, compiono miracoli e compiono tali opere divine servendosi dell'operazione umana di Cristo Verbo Incarnato, servendosi della natura umana del Verbo di Dio e di tutte le sue azioni[1338]: tutte le azioni di Cristo e le sue sofferenze sono, infatti, per noi salvifiche, salutari; nel *Compendium Theologiae* s. Tommaso dice a riguardo:

> Quod enim tangeret leprosum, humanitatis actio fuit, sed quod tactus ille curaret a lepra, ex virtute divinitatis procedebat. Et per hunc modum omnes eius actiones et passiones humanae virtute divinitatis salutares fuerunt: et ideo Dionysius vocat humanam Christi operationem theandricam, idest deivirilem, quia scilicet sic procedebat ex humanitate, quod tamen in ea vigebat divinitatis virtus.[1339]

Tutte le azioni di Cristo, tutte le operazioni e le sofferenze di Cristo in quanto uomo furono per noi salvifiche, apportatrici di grazia e quindi di salvezza, in virtù della Divinità che opera proprio attraverso esse la salvezza del mondo. La Divinità si serviva e si serve dell'umanità di Cristo per la nostra salvezza.

2) Tipologia della causalità salvifica delle azioni di Cristo.

Che tipo di causalità va riconosciuta, più precisamente, alle azioni di Cristo uomo riguardo alla nostra salvezza? Certamente ad esse dobbiamo riconoscere, secondo le affermazioni esplicite di

---

[1335] *S.Th.,*III q. 19 a.1 ad 1m.
[1336] Cfr.ibid. ad 1m.
[1337] Cfr.ibid.
[1338] Cfr.ibid.
[1339] *Comp. theol.*, I cap. 212 .

s. Tommaso, una causalità meritoria [1340], una causalità satisfattoria [1341] e anche una causalità strumentale efficiente ed esemplare[1342], ma a noi pare, come detto, che, sulla base dei testi di s. Tommaso, si possa ravvisare anche una causalità secondaria finale[1343].

La causalità meritoria di Cristo rende per noi necessario un approfondimento sul tema del merito di Cristo. Cosa significa, anzitutto, meritare? Significa operare perché ci sia dovuta per vera giustizia una certa cosa, che viene detta premio. Cristo ha operato perché da Dio stesso gli fosse dovuta per stretta giustizia sia la gloria del suo corpo, sia, causalmente, la nostra salvezza. Cristo ha meritato per sé, quindi, ed ha meritato per noi; Egli è, perciò, causa meritoria della sua glorificazione e della nostra salvezza e santificazione. Le azioni teandriche di Cristo difatti estendono la loro efficacia a tutta la natura umana, che formava con Lui, in certo modo, una sola Persona mystica di cui Egli era ed è il Capo; come le azioni del Capo ricadono a vantaggio del Corpo, così le azioni di Cristo Capo ricadono a beneficio del mondo e in particolare di coloro che si uniscono a Lui per la fede e la carità[1344]. Cristo ha meritato per noi ciò che noi non avremmo mai potuto meritare con le nostre sole forze, ossia la prima grazia, ma ha lasciato a noi di dover meritare quello che possiamo meritare con le nostre forze, vale a dire la crescita e la perseveranza finale nella grazia[1345]; normalmente la nostra salvezza richiede il compimento da parte nostra di opere meritorie per le quali Dio deve darci, per giustizia, il s. Paradiso. Il Signore Gesù, con la sua opera a messo a nostra disposizione la salvezza ma dobbiamo farla nostra proprio attraverso atti meritori da noi compiuti, secondo le indicazioni del Vangelo e della Chiesa, con la forza e la sapienza che ci viene dall'Eucaristia. Ciò che rende meritorio un atto è la carità[1346]; l'Eucaristia, congiungendoci a

---

[1340]Cfr.*Super Sent.,*IV d.1 q.1 a.4 q.3 ad 1m "Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est causa meritoria nostrae justificationis; sed secundum quod Deus, est causa influens gratiam."

Cfr.*In Io.,*c.5 l.5 "Si quidem de causa prima, constat quod divinitas Christi est causa corporalis et spiritualis resurrectionis, idest corporum et animarum, secundum illud Deut. XXXII, 39: ego occidam, et ego vivere faciam. Si vero de causa meritoria, tunc humanitas Christi est causa utriusque resurrectionis: quia per mysteria quae in carne Christi completa sunt, reparamur non solum quantum ad corpora ad vitam incorruptibilem, sed etiam quantum ad animas ad vitam spiritualem; Rom. IV, 25: traditus est propter nostras iniquitates, et resurrexit propter iustificationem nostram. Non ergo videtur verum quod dicit Augustinus."

[1341] *Cfr.Super Sent.,* IV d. 4 q. 2 a. 2 qc. 6 in c. "… et sic Baptismus quasi causa instrumentalis aperit januam regni caelestis quo ad istum, sed passio ut causa satisfactoria quo ad omnes."

[1342] *Comp. theol.,* l.1 c.239 " Sic igitur mors Christi est causa remissionis peccati nostri et effectiva instrumentaliter, et exemplaris sacramentaliter et meritoria. Resurrectio autem Christi fuit causa resurrectionis nostrae effectiva quidem instrumentaliter et exemplaris sacramentaliter, non autem meritoria.."

*Cfr.Super Sent.,*IV d. 43 q.1 a.2 q.1 .

[1343]Cfr.*Super Sent.,*III d.13 q.1 a.2 q.1 c. " Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illud plene haberi dicitur quod secundum omnes differentias et modos et effectus suos habetur; et secundum hoc Christus plenitudinem gratiae habuit. Haec autem plenitudo potest attendi secundum rationem causae finalis, efficientis et formalis. "

[1344]Cfr.*Super Sent.,*III d. q8 a. 6 q. 1in c. "…actio Christi meritoria, quamvis esset actio humana, tamen agebat in virtute divina: et ideo erat potestas ei supra totam naturam, quod non poterat esse de aliqua operatione puri hominis, quia homo singularis est minus dignus quam natura communis: quia divinius est bonum gentis quam bonum unius hominis. Et quia omnes homines sunt unus homo in natura communi, ut dicit Porphyrius, inde est quod meritum Christi, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat; et ita aliis mereri potuit.

Cfr.ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum, quod membra et caput ad eamdem personam pertinent; unde cum Christus fuerit caput nostrum propter divinitatem, et plenitudinem gratiae in alios redundantem, nos autem simus membra ejus; meritum suum non est extraneum a nobis, sed in nos redundat propter unitatem corporis mystici. "

[1345]Cfr.*Super Sent.,*d. 18 a. 6 q.1 .

[1346]Cfr.*Super Sent*., IV d.49 q.1 a.4 qc.4"Ad quartam quaestionem dicendum, quod principium distinctivum mansionum, sive graduum beatitudinis, est duplex; scilicet propinquum et remotum. Propinquum est diversa dispositio quae erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum caritatem patriae; quae quanto in aliquo erit perfectior, tanto reddet eum capaciorem divinae claritatis, secundum cujus augmentum augebitur perfectio divinae visionis.

Secundo vero modo distinguuntur secundum caritatem viae. Actus enim noster non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex caritate, quae habet ipsum finem pro objecto; et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem caritatis; et sic caritas viae distinguet mansiones per modum meriti.

Cristo[1347] e convertendoci in Lui[1348], e quindi donandoci la carità attuale e fervente[1349] per partecipazione alla perfezione di Lui, ci attrae a realizzare atti sommamente meritori.

3) Causalità salvifica particolare della Pasqua di Cristo.

Durante la sua vita, fin dall'Incarnazione Cristo meritò per noi, dice s. Tommaso:

> Respondeo dicendum, quod Christo debemus attribuere secundum animam, omnem perfectionem spiritualem quae sibi potest attribui; unde, cum possibile sit ipsum in primo instanti suae conceptionis actum meritorium perfecisse, dicendum est, Christum in primo instanti suae conceptionis meruisse.[1350]

Tutte le azioni di Cristo, a partire dalla sua Incarnazione erano per noi salvifiche ossia meritavano la nostra salvezza, ma da parte nostra vi erano degli impedimenti che ostacolavano il conseguimento di tali meriti e perciò, per rimuovere tali impedimenti, fu necessaria la Passione del Signore.

> Ad secundum dicendum quod Christus a principio suae conceptionis meruit nobis salutem aeternam, sed ex parte nostra erant impedimenta quaedam, quibus impediebamur consequi effectum praecedentium meritorum. Unde, ad removendum illa impedimenta, oportuit Christum pati, ut supra dictum est.[1351]

La Passione ha in certo modo una forza maggiore delle altre opere di Cristo, vale a dire ha una speciale efficacia e questo non per il fatto che sia compiuta con una maggiore carità ma per l'opera compiuta in essa, opera che ha una speciale efficacia per far crollare in noi gli impedimenti che ostacolavano la nostra ricezione della grazia di Cristo[1352]. Come ha potuto la Passione fare venire meno questi impedimenti? Operando come soddisfazione somma a Dio per i peccati degli uomini, operando come Sacrificio perfettissimo santificante gli uomini, operando come redenzione potente per tutti i peccati degli uomini[1353]. Le opere successive alla Passione di Cristo sono per noi salutari ma non sono più meritorie, esse sono causa strumentale della nostra salvezza e santificazione, certamente non sono cause meritorie di tale santificazione ma permangono cause seconde efficienti, esemplari e finali di essa. Dice s. Tommaso riguardo alla Risurrezione che essa è Causa strumentale esemplare ed efficiente della nostra risurrezione sia fisica che spirituale, infatti il Dottore Angelico spiega che quanto alla ragione di causa efficiente tanto la Passione che la risurrezione sono causa tanto della distruzione della morte e della riparazione della vita per la grazia, ma, in quanto causa esemplare, la morte è causa della distruzione della nostra morte, la risurrezione, invece, è causa

---

[1347] Cfr.*Super Sent.* IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[1348]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[1349]Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th.* III q. 79 a. 1"; per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.";*S. Th.* III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[1350] Cfr.*Super Sent.,*III d. 18 a.3 in c.

[1351] *S. Th.,* III 48 a. 1 ad 2m.

[1352] Cfr.*S.Th.,* III, q. 48 a. 1 ad 2.

[1353]Cfr.*S.Th.,* III q. 48 a.2 ss.

della riparazione della nostra vita[1354]. Notate bene cosa dice il nostro autore in questo testo:

> "Ad quartum dicendum quod, secundum rationem efficientiae, quae dependet ex virtute divina, communiter tam mors Christi quam etiam resurrectio est causa tam destructionis mortis quam reparationis vitae."[1355]

In quanto alla ragione di efficienza che dipende dalla Virtù divina, sia la morte che la risurrezione sono causa della nostra glorificazione, più generalmente possiamo dire che in questo senso tutte le azioni di Cristo sono causa della nostra glorificazione, anche la sua Ascensione al Cielo, anche le azioni somme e perfettissime che si attuano in Cristo seduto alla destra del Padre ma in quanto alla esemplarità la risurrezione di Gesù è causa della nostra risurrezione spirituale, ossia della riparazione della nostra vita spirituale, mentre la Passione è causa esemplare della distruzione della nostra morte al peccato e l'Ascensione è causa esemplare dell' "assunzione" dei corpi gloriosi in Paradiso, e le azioni di Cristo seduto alla destra del Padre sono, in questa linea, causa esemplare delle azioni dei beati in Cielo.

4) Causalità salvifica di Cristo Signore assiso alla destra del Padre e sua attuazione in noi attraverso l'Eucaristia.

Soffermiamoci adesso proprio sulla causalità salvifica delle azioni di Cristo Signore gloriosamente assiso alla destra del Padre; abbiamo detto che tutte le azioni di Cristo sono per noi salvifiche e che le azioni di Cristo seduto alla destra del Padre sono, in questa linea, causa esemplare delle azioni dei beati in Cielo. Tuttavia, come dicemmo, l'opera di Cristo glorioso assiso alla destra del Padre non consiste solo nella causalità esemplare sui beati; Egli continua ad operare per noi, ossia permane strumento di Dio per la nostra salvezza, permane causa strumentale per la nostra salvezza:

> Quarto, interpellationem eius, cum dicit qui etiam interpellat pro nobis, quasi advocatus noster existens. I Io. II, 1: advocatum habemus apud Patrem Iesum Christum. Ad officium advocati pertinet, non quod accuset vel condemnet, sed magis accusatorem repellat et condemnationem impediat. Dicitur autem pro nobis interpellare dupliciter. Uno modo pro nobis orando, secundum illud Io. XVII, 20: non pro his rogo tantum, scilicet apostolis, sed et pro his qui crediturus sunt per verbum eorum in me.Nunc autem eius interpellatio pro nobis est voluntas ipsius de nostra salute. Io. XVII, 24: volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum. Alio modo interpellat pro nobis humanitatem pro nobis assumptam et mysteria in ea celebrata conspectui paterno repraesentando.Hebr. IX, 24: introivit in ipsum caelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis.[1356]

Cristo glorioso seduto alla destra del Padre continua a pregare per noi e la sua preghiera è la sua volontà della nostra salvezza e santificazione, Egli vuole che noi siamo dove è Lui, vale a dire che giungiamo in Paradiso. Inoltre Cristo prega per noi rappresentando al cospetto del Padre l'Umanità assunta per noi e i misteri celebrati in essa. Ricordiamo a questo riguardo che Cristo in Cielo permane Ostia e Sacrificio e noi nell'Eucaristia lo offriamo al Padre; dunque ci sembra che questa rappresentazione della Umanità e dei misteri compiutisi in essa, di cui il Dottore Angelico parla riferendosi a Cristo seduto alla destra del Padre, significhi anche la rappresentazione sacramentale della Passione che si realizza nell'Eucaristia e nella quale Cristo veramente è offerto al Padre per la nostra salvezza. Dio, difatti, conosce benissimo l'Umanità di Cristo e i suoi Misteri, siamo noi, invece, che dobbiamo ricordarli attraverso la rappresentazione di essi, per aprire sempre più il cuore alle grazie che Cristo vuole diffondere in noi consumando in noi il Sacrificio della sua Passione. Proprio attraverso il Mistero Eucaristico si compie l'opera di Cristo Sacerdote eterno assiso alla destra del Padre, per la consumazione del Sacrificio da Lui offerto, ossia per la nostra partecipazione al suo Sacrificio e alla sua carità. La causalità salvifica di Cristo, quindi, permane oggi in Cielo e si comunica a noi in particolare attraverso l'Eucaristia, per essa l'operare salvifico e

[1354] Cfr.*S.Th.,* III q.56 a.1.
[1355] *S.Th.,* III q.56 a.1.
[1356] *In Rom.,* c. 8 l. 7.

santificante di Cristo raggiunge la nostra vita assimilandola alla sua, raggiunge le nostre azioni assimilandole alle sue e rendendole, perciò, virtuose e perfette; il Cristo glorioso Sacerdote eterno, come dicemmo, applica a noi i frutti delle sue opere e dei suoi Misteri, in particolare del Mistero della Pasqua, soprattutto attraverso la s. Messa.

Appunto per avere più grande luce sul Mistero dell'assimilazione della nostra vita spirituale alla vita di Cristo attraverso l'Eucaristia tenteremo nelle prossime pagine di sviluppare una trattazione più specifica sufficientemente approfondita della perfettissima vita morale di Cristo.

5) Operazioni inerenti alla eccelsa vita morale di Cristo uomo, alla quale partecipiamo attraverso l'Eucaristia.

Quanto detto finora per le azioni di Cristo vale necessariamente per quelle azioni che attengono alla vita morale sua in quanto uomo; nelle prossime pagine elaboreremo una trattazione della vita morale di Cristo cui siamo chiamati a partecipare attraverso l'Eucaristia. Ricordiamo che la scienza è conoscenza di una realtà attraverso le cause della stessa[1357], per poter poi conoscere bene ciò che è causato occorre conoscere le sue cause: occorre pertanto conoscere Cristo anche in quanto uomo, per intendere a fondo la partecipazione e l'assimilazione nostra a Lui, attraverso l'Eucaristia. Svolgeremo questo studio seguendo a grandi linee la trattazione che s. Tommaso fa della vita morale e spirituale cristiana nella I-IIae e nella II-IIae della *Summa Theologiae,* in questo modo sarà più direttamente percepibile la nostra relazione con Cristo. Precisiamo che, al fine di essere il più possibile completi in una trattazione che è in certo modo una novità, a volte dovremo ripetere affermazioni già presentate più sopra.

a) La vita di Cristo uomo in quanto ordinata al Fine Ultimo e in particolare alla nostra contemplazione beata che è proprio il fine della vita umana.

Iniziamo dunque dicendo che per l'Umanità di Cristo il Fine Ultimo, fissato da Dio, era, come detto: la beatitudine del suo Corpo fisico e mistico; tutta la vita di Cristo era orientata da Dio verso il raggiungimento di tale fine[1358]. Appunto operando nella luce di questo fine Cristo con la sua vita meritò la sua esaltazione[1359] e la nostra salvezza[1360]. Cristo meritò la beatitudine del suo Corpo Mistico che è la Chiesa, beatitudine che consiste principalmente nella contemplazione dell' Essenza divina, ma Gesù di Nazareth meritò anche la gloria del suo Corpo fisico e a quest'ultimo riguardo occorre dire che Cristo ebbe, per merito suo proprio, tutto ciò che anche gli altri uomini hanno per proprio merito eccettuato quello la cui carenza avrebbe pregiudicato la dignità e la perfezione di Cristo; perciò Cristo, a differenza nostra, non meritò, per sé, né la grazia, né la scienza, né la beatitudine dell'anima, come vedemmo più sopra, ma le ebbe sempre, essendo Egli il Verbo Incarnato, essendo Egli Dio Beatitudine, Dio Sapienza fatto uomo; la gloria del corpo e altre cose simili che riguardano la sua eccellenza esteriore, come l'ascensione, la venerazione, e altre simili cose, Cristo le ebbe per merito e così pure per merito realizzò la nostra salvezza[1361].

[1357] *Cfr.In Libros Posteriorum Analyticorum.,* l.1 lec. 42 n.8.

[1358]Cfr.*Super Sent.,* III d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 in c. "Ad quartam quaestionem dicendum, quod omnis oratio quam Christus obtulit hac intentione, ut ipsam impetraret, fuit exaudita. Sed cum aliquis impetrare non intendat quod absolute non vult; haec sola oratio Christi exaudita fuit quae erat de eo quod Christus absolute voluit. Hoc autem dicitur aliquis simpliciter et absolute velle in quo ultimus ejus consensus stat. Ultimus autem consensus est secundum supremam partem appetitus in homine. Appetitus autem rationis est supra appetitum sensus, et in appetitu rationis est supremum quod in finem tendit, vel in aliquid conjunctum fini. Et ideo hoc solum Christus absolute voluit quod secundum rationem voluit ut finem, et ut in ordine ad finem; et omnis talis sua oratio fuit exaudita."

[1359] Cfr.*S.Th.,*III, q. 19 a. 3 in c.

[1360]Cfr.*S.Th.,*III q.19 a.4 "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios, inquantum sunt membra eius, sicut etiam in uno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra eius, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris."

[1361] Cfr.*S.Th.,* III, q. 19 a. 3 in c.

Dobbiamo sottolineare fortemente qui che la beatitudine del Corpo fisico di Cristo in Cielo doveva essere altissima (essendo Egli Dio-uomo) pertanto si richiedevano per questo e per la beatitudine del Corpo mistico azioni altissime che potessero meritare, in certo modo, quel premio; ossia per realizzare la missione affidata da Dio a Cristo si richiedeva che Lui stesso, in quanto uomo, realizzasse azioni di somma perfezione e virtù.

Nella luce del Fine che orienta, come detto, tutta la vita di Gesù, possiamo ora chiederci quali azioni potessero condurre Gesù al raggiungimento di tale fine e dobbiamo rispondere che tali azioni era conveniente che fossero quelle che Lui stesso ha realizzato, azioni di somma carità e contemplazione nelle quali Egli in quanto uomo, come nota s. Tommaso, ha potuto scegliere liberamente il da farsi, come visto più sopra, escludendo ogni peccato, essendo Lui stesso impeccabile; vedremo appunto tali azioni nelle prossime pagine, iniziando da quelle più direttamente inerenti alla vita contemplativa e proseguendo con quelle più genericamente appartenenti ad essa.

b) Vita contemplativa e vita di preghiera di Cristo Signore.

Cristo avendo la visione beata[1362] fin dall'Incarnazione, come vedemmo più sopra, è il sommo dei contemplativi e la sua vita è stata ed è una continua e somma contemplazione di Dio per essenza. A differenza nostra la sua vita contemplativa non include come parti importanti la meditazione e la lettura perché Cristo non aveva bisogno di leggere o di meditare per giungere alla preghiera o alla contemplazione, era infatti in continua e somma contemplazione di Dio per essenza, sicché la vita contemplativa di Cristo si attuava nella contemplazione e nella preghiera, come la vita dei beati. La contemplazione di Dio per essenza ci fa conoscere Dio e in Dio le cose, Cristo in quanto uomo conosceva in Dio tutto, anche il passato e il futuro della storia del mondo[1363] perciò conosceva perfettamente sé stesso, le persone, le cose e quindi conosceva perfettamente cosa doveva fare per attuare la sua missione e conosceva altresì perfettamente ciò che lo attendeva, vale a dire che conosceva la Passione che lo attendeva e la Gloria che avrebbe avuto come premio per tale sofferenza; Dio conosce per scienza di visione le cose che furono, sono e saranno secondo qualunque tempo e queste le conosce e le conosceva anche l'anima di Cristo ma le conosce e le conosceva meno perfettamente di quanto le conosce Dio[1364]. Nel Verbo, Cristo uomo contemplava e contempla Dio e il creato ma tale contemplazione, come detto, non implicava comprensione[1365]: c'è una infinita distanza tra la contemplazione beata che è propria di Cristo Dio e per la quale Egli stesso si comprende e la contemplazione di Cristo in quanto uomo: Dio è Dio e Cristo in quanto uomo è una creatura, limitata seppur eccelsa. Per tale scienza beata Cristo vedeva in Dio anche i nostri peccati e operava, con la sua eccelsa carità che è propria dei beati, per la nostra salvezza e santificazione.

Anche a livello della grazia abituale l'elevazione contemplativa di Cristo era somma, in Lui, infatti, vi era somma carità e somma scienza infusa; per tale scienza infusa Egli si elevava dal creato a Dio e vedeva, in certo modo, il creato in Dio, come accade ai grandi santi contemplativi, ma in maniera eccelsa rispetto a questi ultimi; s. Tommaso, come visto, afferma che in Cristo con l'Incarnazione furono infuse tutte le specie per tutto ciò cui l'intelletto possibile è in potenza sicché

[1362] Cfr.*S.Th.,* III q. 9 a.2.
[1363] Cfr.*S.Th.,* III q. 10 a. 2 in c.
[1364] Cfr.*S.Th.,* III, q. 19 a. 3ad 3m.
[1365]Cfr.*Super Sent.,* III d.14 q.1 a.2 qc.1 ad 2m "Ad secundum dicendum, quod sicut nihil est de divina natura quod non sit humanae naturae unitum in persona verbi, non tamen humana natura adaequatur divinae naturae, propter quod divina natura tota dicitur unita humanae naturae, non conclusa in humana natura; similiter quia nihil est de natura verbi quod anima Christi non videat, nec tamen ei adaequatur, potest dici quod anima Christi totam naturam verbi videt, non tamen eam comprehendit, quia eam non totaliter videt.Illud enim totaliter videtur cujus visibilitas non excedit modum videntis, ut scilicet videns ita perfecte videat sicut res perfecte visibilis Est. Unde qui habet opinionem tantum de quo scientia haberi potest, non totaliter cognoscit illud. Et ideo nullus intellectus creatus potest essentiam Dei totaliter videre: quia ejus efficacia non est tanta in intelligendo, quanta est veritas sive claritas divinae essentiae, secundum quam visibilis est; quod solius divini est intellectus; et ideo ipse solus seipsum totaliter cognoscit"

già nell'Incarnazione l'intelletto possibile di Cristo era pienamente attuato[1366].

Per tale grazia abituale Cristo viveva nelle virtù contemplative infuse più perfette, Egli non aveva la fede ma aveva in sé la perfezione di ciò che in noi si realizza per la fede[1367]. Per la grazia abituale Egli viveva con le virtù perfettissime di Vittima di espiazione per i nostri peccati (1Gv. 2,2; 4,10) conoscendo i peccati degli uomini, soffrendo per essi con dolore di somma contrizione[1368] e pregando per la conversione degli uomini a Dio. Per tale grazia abituale Egli visse certamente in continua preghiera, sostenuto dai doni dello Spirito Santo e nella piena attuazione delle beatitudini che in Lui, già durante la sua vita terrena, si attuavano secondo i premi da esse promessi; riguardo alla vita contemplativa è interessante considerare che Cristo già possedeva quanto alla parte superiore della sua anima quei premi che le beatitudini indicano: Cristo in particolare possedeva la visione beata[1369] di Dio che è indicata come ricompensa dei puri di cuore (Mt. 5,8).

b,1) La preghiera di Cristo Signore.

In quanto Dio, Cristo non può pregare né obbedire né compiere alcuna opera che implica inferiorità rispetto ad un'altra realtà[1370]. La preghiera, in particolare, è l'esplicazione della propria volontà a Dio perché l'adempia; la Volontà di Dio è per sé stessa realizzatrice di quello che vuole, dunque Dio non ha bisogno di pregare e Cristo in quanto Dio non prega, ma in quanto uomo Cristo pregava perché la sua volontà umana non poteva da sola realizzare quello che voleva se non attraverso l'aiuto della Volontà divina[1371]. Cristo in quanto Dio è onnipotente, ma non era tale in quanto uomo; Egli volle pregare nella sua Umanità per mostrare a noi la sua umanità, per ottenere quanto doveva meritare con la preghiera e per istruirci sulla necessità della preghiera; a questo riguardo è rilevante il fatto che Egli avrebbe potuto pregare solo in silenzio e mentalmente ma volle pregare anche vocalmente precisamente per darci un chiaro esempio di preghiera[1372].

Cristo, in quanto uomo, pregava per il compimento di ciò che Egli doveva realizzare[1373], più precisamente:

[1366] Cfr.ibid. ad 3.

[1367] Cfr.*S.Th.,* III, q. 7 a. 3 in co.

[1368] Cfr.*S. Th.* III q. 46 a.6 ad 4m.

[1369] Cfr.*S.Th.,* III q. 9 a.2.

[1370] Cfr.*Super Sent.,* III d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1 in c. "Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod Christo, secundum quod Deus, non competit orare nec obedire, nec aliquid quod minorationem sonat, aut quod ad diversitatem voluntatis pertinet: sed secundum quod homo, competit sibi orare propter tria, ut dicit Damascenus".

[1371] Cfr.*S.Th.*, IIIª q. 21 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est in secunda parte, oratio est quaedam explicatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantum voluntas, scilicet divina, nullo modo sibi competeret orare, quia voluntas divina per seipsam est effectiva eorum quae vult, secundum illud Psalmi, omnia quaecumque voluit Dominus fecit. Sed quia in Christo est alia voluntas divina et alia humana; et voluntas humana non est per seipsam efficax ad implendum ea quae vult, nisi per virtutem divinam, inde est quod Christo, secundum quod est homo et humanam voluntatem habens, competit orare".

[1372] Cfr.*S.Th.,* IIIª q. 21 a. 1 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod Christus poterat perficere omnia quae volebat secundum quod Deus, non autem secundum quod homo, quia, secundum quod homo, non habuit omnipotentiam, ut supra habitum est. Nihilominus tamen, idem ipse Deus existens et homo, voluit ad Patrem orationem porrigere, non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem. Primo quidem, ut ostenderet se esse a Patre. Unde ipse dicit, Ioan. XI, propter populum qui circumstat dixi, scilicet verba orationis, ut credant quia tu me misisti. Unde Hilarius, in X de Trin., dicit, non prece eguit, nobis oravit, ne Filius ignoraretur. Secundo, ut nobis exemplum daret. Unde Ambrosius dicit, super Luc., noli insidiatrices aperire aures, ut putes Filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit. Potestatis enim auctor, obedientiae magister, ad praecepta virtutis suo nos informat exemplo. Unde et Augustinus dicit, super Ioan., poterat Dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio. Sed ita se Patri voluit exhibere precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem."

[1373] Cfr.*Super Sent*., III d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 in c. "Ad quartam quaestionem dicendum, quod omnis oratio quam Christus obtulit hac intentione, ut ipsam impetraret, fuit exaudita. Sed cum aliquis impetrare non intendat quod absolute non vult; haec sola oratio Christi exaudita fuit quae erat de eo quod Christus absolute voluit. Hoc autem dicitur aliquis simpliciter et absolute velle in quo ultimus ejus consensus stat. Ultimus autem consensus est secundum supremam partem appetitus in homine. Appetitus autem rationis est supra appetitum sensus, et in appetitu rationis est supremum quod in finem tendit, vel in aliquid conjunctum fini. Et ideo hoc solum Christus absolute voluit quod secundum rationem voluit ut finem, et ut in ordine ad finem; et omnis talis sua oratio fuit exaudita.

1) pregava per sé, ossia per la glorificazione del suo Corpo fisico[1374] e faceva ciò con ringraziamenti e suppliche, insegnandoci che per i beni che abbiamo già ricevuti da Dio dobbiamo ringraziarLo e per i beni che speriamo di ottenere dobbiamo supplicarlo[1375];

2) pregava per noi[1376]: per la nostra salvezza e per la nostra perfetta unione con Dio[1377] cioè per la glorificazione del suo Corpo Mistico che è la Chiesa.

È interessante notare che anche la preghiera che Cristo faceva per la glorificazione del suo Corpo riguardava la nostra salvezza, perché la sua Risurrezione e la sua Ascensione al Cielo hanno una potente causalità salvifica per noi[1378]. Certamente Cristo Salvatore non pregava per la sua propria salvezza[1379] e neppure noi preghiamo per Lui, Egli è l'orante per il quale non si prega[1380] ma che è pregato. La preghiera di Cristo ottiene tutto anche per coloro per i quali Egli prega, essa tuttavia ha effetto solo per gli eletti e per i santi, ossia per coloro che non pongono ostacolo all'azione di Dio in loro stessi[1381], in questo senso possiamo affermare che la preghiera di Cristo è stata esaudita solo per i predestinati, d'altra parte s. Tommaso precisa a riguardo che la volontà (in quanto natura) di Cristo voleva, in modo simile alla volontà antecedente di Dio, la salvezza di tutti, ma la volontà come ragione di Lui voleva, in modo simile alla volontà conseguente di Dio, che si salvassero solo le persone che avessero meritato tale salvezza con le opere sante[1382]. A questo

---

[1374]Cfr.*S.Th.,*III q. 53 a. 4 ad 2. "Ad secundum dicendum quod Christus orando petiit et meruit suam resurrectionem, inquantum homo, non autem inquantum Deus."

[1375]Cfr.*S.Th.,*III q. 21 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod Christus pro se oravit dupliciter. Uno modo, exprimendo affectum sensualitatis, ut supra dictum est; vel etiam voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura; sicut cum oravit a se calicem passionis transferri. Alio modo, exprimendo affectum voluntatis deliberatae, quae consideratur ut ratio, sicut cum petiit gloriam resurrectionis. Et hoc rationabiliter. Sicut enim dictum est, Christus ad hoc uti voluit oratione ad Patrem, ut nobis daret exemplum orandi; et ut ostenderet Patrem suum esse auctorem a quo et aeternaliter processit secundum divinam naturam, et secundum humanam naturam ab eo habet quidquid boni habet. Sicut autem in humana natura quaedam bona habebat a Patre iam percepta, ita etiam expectabat ab eo quaedam bona nondum habita, sed percipienda. Et ideo, sicut pro bonis iam perceptis in humana natura gratias agebat Patri, recognoscendo eum auctorem, ut patet Matth. XXVI et Ioan. XI, ita etiam, ut Patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat quae sibi deerant secundum humanam naturam, puta gloriam corporis et alia huiusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum ut de perceptis muneribus gratias agamus, et nondum habita orando postulemus.

[1376]Cfr.*Super Sent.*, III d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 in c. Ad secundam quaestionem dicendum, quod oratio semper est ad supplendum aliquem defectum. Christus autem non patiebatur aliquem defectum quantum ad bona spiritualia, quia beatus erat; patiebatur autem defectum, inquantum passibilis erat in anima et in corpore: unde omnis oratio Christi quae erat pro bonis spiritualibus, non erat pro se, sed pro aliis; sicut illud: ut sint unum in nobis sicut et nos unum sumus, Joan. 17: sed oratio quae erat pro his quae pertinent ad corpus, etiam erat ipsi pro seipso, sicut patet per illud Psal. 40, 11: resuscita me, et retribuam eis; quae quidem oratio, etsi sit pro se, idest ut ipse resuscitaretur; tamen est pro aliis, inquantum ad aliorum salutem tendit: quia resurrexit propter justificationem nostram, Rom. 4, 25, et instructionem, quia ejus exemplo ab ipso Deo petere debemus.

[1377]Cfr.*Comp. theol*., I cap. 214 in c. " Haec autem gratia est omnium sanctorum communis. Unde hanc gratiam homo Christus discipulis orando impetrans, dicit, Ioan. XVII, 21: ut sint unum, scilicet per connexionem amoris, sicut et nos unum sumus. Alia vero coniunctio est hominis ad Deum non solum per affectum aut inhabitationem, sed etiam per unitatem hypostasis seu personae, ut scilicet una et eadem hypostasis seu persona, sit Deus et homo."

[1378]Cfr.*S.Th.*, III[a] q. 21 a. 3 ad 3 "Ad tertium dicendum quod ipsa gloria quam Christus orando sibi petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundum illud Rom. IV, *resurrexit propter iustificationem nostram*. Et ideo illa etiam oratio quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis. Sicut et quicumque homo aliquod bonum a Deo postulat ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat."

[1379]Cfr.*Super Sent.*, III d. 3 q. 5 a. 3 ad 1. "Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus non indiguit ut pro se oraret, vel hostias offerret; ita nec indiguit ut hoc modo sanctificaretur quo alios sanctificare venerat, scilicet per purgationem peccatorum. Per hoc tamen non removetur quin ipse a tota Trinitate sanctus sit factus homo, cum prius nec homo, nec sanctus homo fuerit."

[1380]Cfr.*Super Sent.,* III d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2 "Ad secundum dicendum, quod orans pro quo non oratur, est ipse Christus, secundum quod beatus, non autem secundum ea quae ad statum viatoris pertinent."

[1381]Cfr.*In Io.*, cap. 17 l. 2. "Responsio. Dicendum, quod Christus, quantum est de se, pro omnibus oravit, quia oratio sua, quantum est de se, efficax est ut valeat toti mundo; sed tamen non in omnibus sortitur effectum, nisi in sanctis et electis Dei: et hoc propter impedimentum mundanorum. Et rationem manifestat dicens tui erant, scilicet per aeternam praedestinationem."

[1382]Cfr.*Super Sent.,* III d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2 "Ad secundum dicendum, quod voluntas rationis ut natura, est de eo quod habet in se bonitatem, non considerato ordine ejus ad aliud; unde voluntas talis in Christo fuit de salute omnium

riguardo s. Tommaso precisa che ogni preghiera che è secondo la divina Volontà è esaudita e la volontà in quanto ragione di Cristo volle solo quello che Dio voleva, perciò ogni sua preghiera che era fatta secondo una tale volontà era esaudita[1383].

In quanto la preghiera è un'ascensione della mente in Dio occorre dire che Cristo godeva della visione beata perciò la sua mente era perpetuamente elevata in Dio ed era continuamente in preghiera[1384]. Sebbene Cristo, anche come uomo, precisamente per la visione beata, conosceva il futuro e il bene che Lui stesso portava nel mondo, tuttavia sapeva che tale bene doveva realizzarsi anche attraverso la sua preghiera perciò pregò [1385].

Cristo pregò come nostro Sacerdote; e le sue preghiere, cioè le sue richieste, e le sue suppliche (che sono dette tali quanto all'umiltà che l'orante attua in esse, come le genuflessioni(Mt. 26,39)) furono il suo spirituale Sacrificio che Egli offrì per la nostra salvezza; se la preghiera assidua del giusto vale molto davanti a Dio, tanto più sono valse le preghiere di Cristo che è il Giusto per eccellenza; la preghiera di Cristo si attuò con un fervente atto di volontà pieno di santissimo desiderio e di intenzione efficacissima per l'attuazione della volontà di Dio e con dolori e gemiti che si esprimevano in lacrime[1386].

Riguardo al Mistero della preghiera di Cristo nel Getsemani s. Tommaso afferma che in quel caso Cristo pregò secondo la sua sensualità non nel senso che fosse la sensualità a pregare ma nel senso che la mente di Cristo presentò a Dio quello che era nel suo appetito sensitivo di uomo, la preghiera, infatti, è moto proprio della intelligenza e non delle potenze sensitive[1387]. Quella preghiera fatta secondo la sensualità di Cristo nel Getsemani, aggiunge s. Tommaso, era come una avvocata della sua sensualità umana presso Dio; Gesù volle pregare così per tre ragioni:

1) per mostrare di avere assunto una umanità vera con tutti gli affetti propri degli uomini
2) per mostrare che all'uomo è lecito, secondo l'affetto naturale, volere qualcosa che

---

hominum, sicut voluntas fuit in Deo; sed secundum hanc simpliciter et absolute non dicitur aliquis velle. Hanc autem voluntatem Hugo de sancto Victore dicit voluntatem pietatis. Sed voluntas ut ratio, est de eo quod habet bonitatem etiam in ordine ad aliud; et secundum hanc voluntatem non volebat Christus omnes salvari, sicut nec Deus voluntate consequente; et secundum hanc dicitur aliquis simpliciter et absolute velle; et ideo oratio Christi quae fuit secundum hanc voluntatem, fuit exaudita; non autem quae fuit secundum primam; et ideo dicit Hieronymus, quod Christus exauditus est pro praedestinatis, non autem pro non praedestinatis."

[1383]Cfr.*S.Th.,*IIIª q. 21 a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanae. Tunc ergo alicuius orantis exauditur oratio, quando eius voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est voluntas rationis, hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet, si aliud non obsistat quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas quam absoluta voluntas, quia scilicet homo hoc vellet si aliud non obsisteret. Secundum autem voluntatem rationis, Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle. Et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis, et per consequens, omnis eius oratio fuit exaudita. Nam et secundum hoc aliorum orationes adimplentur, quod sunt eorum voluntates Deo conformes, secundum illud Rom. VIII, qui autem scrutatur corda, scit, idest, approbat, quid desideret spiritus, idest, quid faciat sanctos desiderare, quoniam secundum Deum, idest, secundum conformitatem divinae voluntatis, postulat pro sanctis".

[1384]Cfr.*S.Th.,*IIIª q. 21 a. 1 ad 3m "Ad tertium dicendum quod ascensio nihil est aliud quam motus in id quod est sursum. Motus autem, ut dicitur in III de anima, dupliciter dicitur. Uno modo, proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est actus imperfecti. Et sic ascendere competit ei quod est potentia sursum et non actu. Et hoc modo, ut Damascenus dicit, in III libro, intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum, cum sit semper Deo unitus et secundum esse personale, et secundum beatam contemplationem. Alio modo dicitur motus actus perfecti, idest existentis in actu, sicut intelligere et sentire dicuntur quidam motus. Et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum ut supra se existentem".

[1385]Cfr.*S.Th.,*IIIª q. 21 a.1 ad 2m "Ad secundum dicendum quod, inter alia quae Christus scivit futura, scivit quaedam esse fienda propter suam orationem. Et huiusmodi non inconvenienter a Deo petiit."

[1386] Cfr.*In Heb.* c.5 l.1

[1387]Cfr.*S.Th.,*IIIª q. 21 a. 2 ad 2 "Ad secundum dicendum quod, licet sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat, hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, ut dictum est."

Dio non vuole

3) per mostrare che l'uomo deve sottomettere l'affetto proprio, cioè l'appetito sensitivo, al moto della ragione[1388] e tutti insieme vanno sottoposti alla Volontà di Dio [1389].

L'Eucaristia congiungendoci a Cristo[1390] e convertendoci in Lui[1391], ci assimila alla sua perfezione donandoci la carità attuale e fervente[1392], ci comunica, per partecipazione a Cristo, la somma perfezione delle virtù infuse, che vengono versate in noi simultaneamente con la carità[1393], e la somma perfezione dei doni dello Spirito Santo che, tutti, vengono infusi in noi unitamente alla carità [1394] perciò essa ci fa partecipare anche alle virtù di Cristo inerenti l'orazione e più generalmente la vita contemplativa; possiamo dire, perciò, che l'Eucaristia ci attua ad una efficacissima preghiera per partecipazione alla preghiera di Cristo glorioso e, in certo modo, alla

---

[1388]Cfr.ibid.

[1389]Cfr.*S.Th.,* IIIª q. 21 a. 2 in c. "Respondeo dicendum quod orare secundum sensualitatem potest dupliciter intelligi. Uno modo, sic quod oratio sit actus sensualitatis. Et hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit. Quia eius sensualitas eiusdem naturae et speciei fuit in Christo et in nobis. In nobis autem non potest orare, duplici ratione. Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensualia transcendere, et ideo non potest in Deum ascendere, quod requiritur ad orationem. Secundo, quia oratio importat quandam ordinationem, prout aliquis desiderat aliquid quasi a Deo implendum, et hoc est solius rationis. Unde oratio est actus rationis, ut in secunda parte habitum est. Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem, quia scilicet eius ratio orando Deo proposuit quod erat in appetitu sensualitatis ipsius. Et secundum hoc, Christus oravit secundum sensualitatem, inquantum scilicet eius oratio exprimebat sensualitatis affectum, tanquam sensualitatis advocata. Et hoc, ut nos de tribus instrueret. Primo, ut ostenderet se veram humanam naturam assumpsisse, cum omnibus naturalibus affectibus. Secundo, ut ostenderet quod homini licet, secundum naturalem affectum, aliquid velle quod Deus non vult. Tertio, ut ostendat quod proprium affectum debet homo divinae voluntati subiicere. Unde Augustinus dicit, in Enchirid., sic Christus, hominem gerens, ostendit privatam quandam hominis voluntatem, cum dicit, transeat a me calix iste. Haec enim erat humana voluntas, proprium aliquid, et tanquam privatum, volens. Sed quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, subdit, veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu, ac si dicat, vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, etsi Deus aliud velit."

[1390] Super Sent. IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[1391]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[1392]Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th.* III q. 79 a. 1"; per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.";*S. Th.* III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[1393]Cfr. *Super Sent.* III d. 36 q.1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur."

[1394]Cfr.*S. Th.* I-II q.68 a.5 in c. "… dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest."; *Super Sent*. I d.17 q.2 a.5 ex. "…dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus Sanctus non habetur" cioè i doni che attengono alla grazia santificante vengono infusi tutti insieme, ma la grazia santificante viene in noi con la carità ; s. Tommaso afferma altresì questa verità in due *sed contra* che lui stesso mostra di accettare nelle risposte che li seguono: *Super Sent.* III 34 1 6 arg.5 "Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur …" *Super Sent Super Sent.* III, d. 34, q. 2 a.3 qc. 3 sed contra 1 "Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul

preghiera dei beati, infatti, come vedemmo, la s. Messa è Sacrificio della Chiesa perciò anche i beati partecipano ad esso, con la loro offerta e preghiera, insieme con noi.

c) Azioni virtuose convenienti per il raggiungimento del Fine Ultimo nella vita di Cristo e nostra partecipazione ad esse attraverso l'Eucaristia.

In Gesù, in quanto uomo, c'era libero arbitrio[1395], come detto, libero arbitrio che va inteso come somma partecipazione al libero arbitrio di Dio. Come Cristo in quanto Dio conosce perfettamente e vuole liberissimamente il bene conosciuto, così Egli stesso nella sua Umanità conosce perfettamente, per la visione beata, e vuole liberissimamente il bene da Lui conosciuto e pertanto voleva e vuole porre in essere e sceglieva e sceglie di porre in essere quelle azioni convenienti per la realizzazione del Fine cui era orientato. Egli ha scelto liberamente[1396] realizzando una perfettissima elezione che attuava nelle sue azioni umane la Volontà di Dio su Lui stesso per la sua glorificazione e per la salvezza del mondo; esse sono, come detto, azioni perfettissime che possono perciò meritare beni così grandi e conseguire un Fine così alto.

Le azioni di Cristo, essendo sommamente virtuose, erano perfette quanto alla bontà dell'oggetto, del fine e delle circostanze dell'azione stessa; dalla bontà di questi tre elementi (fine, oggetto e circostanze) dipende infatti, secondo s. Tommaso, la bontà delle azioni umane[1397]. L'oggetto (o fine prossimo) dell'azione e il fine (remoto e Ultimo) nonché le giuste circostanze per attuare una certa azione sono presentati alla volontà dall'intelligenza nella quale si fa conoscere a noi la Legge eterna, la divina Volontà[1398] che è somma Verità; è veramente buono l'oggetto che dalla Legge eterna è fissato per noi, anche secondo le circostanze, al fine di condurci al raggiungimento della beatitudine (che è Fine Ultimo), è veramente buono un fine remoto (dell'azione) ordinato secondo la Legge eterna alla Divina Beatitudine.

La volontà umana di Cristo era perfettamente sottomessa alla sua Volontà divina e alla Legge eterna e la sua intelligenza era dotata della visione beata della divina Essenza che è la stessa Volontà divina, come visto, perciò i suoi atti interiori di volontà erano perfettissimi in quanto perfettamente sottomessi alla Legge eterna per il raggiungimento della beatitudine del suo Corpo fisico e Mistico, perciò dobbiamo ritenere che Cristo uomo nelle sue azioni scelse, liberamente, sempre gli oggetti migliori, secondo i fini remoti migliori e secondo le circostanze migliori per il raggiungimento del Fine Ultimo per Lui fissato.

L'Eucaristia, riversando, come visto, in noi la carità somma e fervente di Cristo con tutte le virtù infuse e i doni ad essa uniti ci attrae a imitare Cristo nello scegliere le azioni aventi i migliori oggetti, le migliori circostanze, i migliori fini per portare noi stessi e con noi molte altre persone alla beatitudine del Cielo.

d) La perfezione di coscienza morale di Cristo Signore e la nostra partecipazione ad essa attraverso l'Eucaristia.

Il giudizio pratico di Cristo sulle sue azioni, cioè la sua coscienza morale, è stato sempre perfetto, retto, assolutamente veritiero. S. Tommaso non parla direttamente della coscienza morale di Cristo, ma quello che egli dice dell'uomo in generale appare perfettamente applicabile a Cristo uomo nel senso da noi finora indicato, anzi possiamo dire che lo stesso s. Tommaso lo ha proprio applicato in questo senso a Gesù N. S.[1399]; in particolare s. Tommaso afferma che la coscienza

infunduntur."

[1395]Cfr.*S.Th.,* III, q. 18 a. 4 ad 3m"…pertinebat ad Christum eligere per liberum arbitrium …."

[1396]Cfr.*S.Th.,* III, q. 18 a. 4 ad 3m"Ad tertium dicendum quod voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinebat ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos."

[1397]Cfr.*S.Th.,* I-II q. 18 aa. 1-11.

[1398]Cfr.*S.Th.,* I-II q. 19 aa. 1-3.

[1399]*In Io.* c. 5 l.5 "Voluntas humana fertur in bonum proprium; sed in Christo per rectitudinem rationis regebatur et

morale è un dettame della ragione, è l'applicazione della scienza, che la persona possiede, ad un atto[1400]; è un giudizio pratico, come precisa s. Tommaso, per il quale esaminiamo :

1) quello che abbiamo fatto;
2) se abbiamo fatto bene quanto abbiamo fatto;
3) quello che dobbiamo fare[1401].

Riguardo al punto due del giudizio della coscienza precisiamo che è ben fatto tutto quello che è fatto secondo la Volontà divina per il raggiungimento del Fine Ultimo cui Dio ci chiama, ossia per il raggiungimento di quella beatitudine cui Dio ci chiama.

La mente di Cristo possedeva e possiede somma scienza, come visto, aveva difatti la scienza beata, la scienza infusa perfettissima e la perfettissima scienza acquisita e perciò aveva somma conoscenza delle cose; in tale conoscenza è evidente che formulava giudizi perfettissimi sulle sue azioni compiute o da compiere per conseguire il Fine più sopra indicato; Cristo, secondo s. Tommaso, era guidato dalla sua ragione retta[1402], in questo senso noi affermiamo che in Cristo vi era la perfezione della coscienza morale, e poiché tale sua coscienza morale era pienamente illuminata dalla grazia possiamo dire che in Lui si aveva la somma perfezione della coscienza morale soprannaturale[1403]. È evidente che, data l'assoluta impeccabilità di Cristo[1404], Egli non potesse trovare in sé stesso nessun peccato ma ben li trovava negli altri, come mostra il Vangelo nei vari passi in cui Gesù smaschera i peccati dei suoi avversari, dei farisei, degli scribi etc.. Questo ci indica una verità molto profonda e importante che vogliamo mettere qui in rilievo: la retta coscienza dell'uomo, la retta coscienza del cristiano cioè la coscienza morale soprannaturale è partecipazione alla coscienza morale soprannaturale di Cristo, infatti è partecipazione, per grazia, alla scienza perfettissima che Cristo ha e per la quale giudica non solo sé stesso ma tutti gli uomini e tutti gli esseri intelligenti, l'esame di coscienza vero e ben fatto secondo Dio è nient'altro che l'accoglienza del giudizio di Cristo sulla nostra vita, per partecipazione a Lui; in questa linea comprendiamo una affermazione di s. Tommaso che dice:

> " […]"nos autem", scilicet spirituales viri, "sensum Christi habemus" idest recipimus in nobis sapientiam Christi ad iudicandum. Eccli 17,6: Creavit illis scientiam spiritus, sensu adimplevit corda illorum" [1405]

Noi, cioè gli uomini spirituali, i veri cristiani, abbiamo il pensiero di Cristo, abbiamo ricevuto la sapienza di Cristo per giudicare: anzitutto per giudicare noi stessi, ma poi anche per giudicare il mondo, le persone, secondo il giudizio divino. L'Eucaristia (che è lo strumento attraverso cui Cristo ci partecipa, come abbiamo visto, la sua perfezione) donandoci la perfetta partecipazione a Cristo, per grazia, e comunicandoci la somma perfezione delle virtù e dei doni dello Spirito Santo versa in noi, in certo modo, la sapienza di Cristo per giudicare rettamente ogni cosa e per attuare il bene conosciuto, cioè ci dona una coscienza morale soprannaturale sommamente illuminata per poter conoscere pienamente la volontà di Dio sulla nostra vita passata, presente e futura.

---

regulabatur, ut semper in omnibus voluntati divinae conformaretur; et ideo dicit: non quaero implere voluntatem meam propriam, quae, quantum in se est, inclinatur ad bonum proprium, sed voluntatem eius qui misit me, patris; Ps. XXXIX, 9: ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui; Matth. XXVI, 39: non quod ego volo, sed quod tu vis."

[1400] Cfr.*S.Th.,* I-II q. 19 a. 5 in c. "Respondeo dicendum quod, cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis (est enim quaedam applicatio scientiae ad actum, ut in primo dictum est)".

[1401] Cfr.*S.Th.,* I, q. 79 a. 13 in co.

[1402]*In Io.* c. 5 l.5 "Voluntas humana fertur in bonum proprium; sed in Christo per rectitudinem rationis regebatur et regulabatur, ut semper in omnibus voluntati divinae conformaretur; et ideo dicit: non quaero implere voluntatem meam propriam, quae, quantum in se est, inclinatur ad bonum proprium, sed voluntatem eius qui misit me, patris; Ps. XXXIX, 9: ut facerem voluntatem tuam, deus meus, volui; Matth. XXVI, 39: non quod ego volo, sed quod tu vis."; ibid. c.2 l.3 "duo considerari poterant in Christo: rectitudo et zelus, quae pertinent ad virtutem"

[1403] Sulla coscienza morale soprannaturaleCfr.H. D. NOBLE, "La conscience morale surnaturelle"*, La vie spirituelle* (1921), 252-269.

[1404]Cfr.*S.Th.,* III q. 15 a. 1 in co.

[1405]Cfr.*In I Cor.,* c.2 lec.3.

e) Le passioni nella vita morale di Cristo e la nostra partecipazione alle sua perfezione in relazione ad esse attraverso l'Eucaristia.

Della volontà e della sensualità di Cristo parlammo più sopra ampiamente; qui ci pare interessante precisare che la volontà è appetito intellettivo mentre la sensualità è un appetito sensitivo che va distinto, secondo s. Tommaso, in irascibile (per cui l'anima resiste agli attacchi di coloro che vogliono farle del male o impedirle il bene) e concupiscibile (per cui l'anima cerca il bene e rifugge il male).[1406] In Cristo vi era l'appetito sensitivo, ossia la sensualità, come s. Tommaso afferma chiaramente[1407], anche in Lui tale appetito era distinto in concupiscibile e irascibile e ulteriormente si ritrovano in Cristo le affezioni di tale appetito, cioè le passioni, come dice chiaramente il s. Dottore[1408].

Secondo s. Tommaso in Cristo vi erano le passioni ma vi erano diversamente da noi quanto a tre aspetti:

1. l'oggetto delle sue passioni non lo spingeva a compiere il peccato;
2. le sue passioni seguivano il giudizio della sua mente, della sua ragione, ed erano da tale giudizio orientate;
3. le sue passioni non tiravano a sé la ragione, come accade in noi, ma la lasciavano totalmente libera di compiere quello che conveniva. I moti naturalmente convenienti alla carne umana rimanevano nell' appetito sensitivo di Cristo in modo che la ragione non veniva impedita a fare quelle cose che convenivano; perciò s. Tommaso accetta la dottrina per cui veramente Cristo si è rattristato, in particolare nel Getsemani, ma, poiché tale passione non dominò nel suo animo, si dice che per propassione cominciò a rattristarsi, difatti si ha passione perfetta quando si intende che l'animo, ossia la ragione, è dominato da una tale affezione dell'appetito sensitivo, si ha propassione quando un tale dominio manca, quando cioè una tale affezione è iniziata nell'appetito sensitivo ma non si estende oltre[1409].

Tra le passioni di Cristo vi era certamente il dolore, a riguardo di tale passione s. Tommaso si chiede se tutta l'anima di Cristo abbia sofferto durante la sua vita e in particolare nella sua Crocifissione e Morte; la sua risposta è che:

1) se noi intendiamo tutta l'anima di Cristo in ragione della sua essenza, possiamo affermare che tutta l'anima di Cristo ha patito;
2) se noi invece intendiamo tutta l'anima secondo tutte le sue potenze, parlando delle passioni proprie delle sue potenze, soffriva certamente secondo tutte le forze inferiori perché in esse si trovava qualcosa che era causa di dolore per Cristo; secondo la ragione superiore, invece, non soffriva per parte del suo oggetto che era ed è Dio che non è causa di dolore per l'anima di Cristo ma di gioia e di diletto;
3) secondo quel modo di passione per cui una certa potenza si dice che soffre per parte del suo soggetto, si deve affermare che tutte le potenze dell'anima di Cristo soffrivano; tutte le potenze dell'anima di Cristo, infatti, sono radicate nella sua essenza alla quale perveniva la passione; e ciò per il fatto che soffriva il corpo, del quale l'essenza è atto[1410].

Importante ci pare precisare con s. Tommaso, riguardo a quello che abbiamo appena detto e in particolare riguardo alla visione beata di Cristo durante la Passione, quanto segue:

1) nella Passione (e più generalmente in tutta la sua vita) tutta l'anima di Cristo, intesa secondo l'essenza, fruiva della visione beata perché l'essenza è soggetto della parte superiore dell'anima che era ed è beata;
2) non tutta l'anima di Cristo, invece, intesa secondo le potenze, nella Passione (e generalmente in tutta la sua vita terrena), fruiva della visione beata né direttamente né per ridondanza della gloria dalla parte superiore della sua anima all'inferiore, né per ridondanza dall'anima nel corpo; e poiché neppure, al contrario, la parte superiore dell'anima di Cristo era impedita dalla inferiore, ne consegue che in Lui, come detto, la parte superiore dell'anima di Cristo

---

[1406] Cfr. *S.Th.,* I q. 81. a.1-2 .

[1407] Cfr. *S.Th.,* III q. 18 a.2 .

[1408] Cfr. *S.Th.,* III, q. 15 a. 4 in c.

[1409] Cfr.ibid.

[1410] Cfr. *S.Th.,* III q. 46 a.7 .

era inondata dalla visione beata mentre Egli soffriva la sua acerbissima Passione[1411].

Oltre al dolore certamente in Cristo vi era la gioia in quanto fruiva della visione beata, e in Lui vi era l'amore dato che la carità è sommo amore[1412] e in Cristo vi era e vi è somma carità.

S. Tommaso afferma inoltre che in Cristo vi fu la tristezza, non come passione perfetta ma come propassione[1413]; l'anima di Cristo, dunque, ha potuto apprendere qualcosa come nocivo per lui stesso (la sua sofferenza e morte) e per noi (il peccato nostro) e perciò ha potuto essere triste. In modo simile Cristo ha potuto apprendere qualcosa come a Lui nocivo in futuro e perciò in Cristo vi è stato anche il timore: l'apprensione del male futuro, della lesione del suo corpo e della lesione delle anime con il peccato, sulla base di quello che s. Tommaso ha affermato più sopra, causava in Cristo timore, cioè non timore nel senso di terrore che è passione perfetta che allontana l'uomo dal bene che è della ragione, ma timore nel senso di propassione; in questo senso, nel Getsemani la Scrittura afferma che Gesù cominciò a sentire paura e angoscia[1414].

In Cristo vi fu l'ira santa, ossia lo zelo. Dice s. Tommaso a riguardo che l'ira sorge dalla tristezza arrecata a qualcuno e contiene in sé il desiderio di rigettare l'ingiuria inferta a sé o ad altri, cioè di vendicarsi, a volte tale desiderio è peccaminoso ma a volte no: quando si desidera la vendetta secondo l'ordine della giustizia, tale desiderio è giusto e santo e viene precisamente indicato con il termine di zelo; l'ira di Cristo era appunto santa e si attuava perché Egli desiderava emendare tutto il male che vedeva compiersi[1415].

Come ben si può vedere, le passioni erano in Cristo perfettamente indirizzate da Lui stesso al Fine di cui dicemmo sopra, esse disponevano il suo corpo, la sua Umanità, a poter realizzare lo scopo che era a Lui prefissato: la sua stessa glorificazione e la nostra salvezza e santificazione. Le passioni di Cristo, come fa rilevare spesso s. Tommaso, ci aiutano nel cammino della salvezza anche nel senso che ci fanno capire l'Umanità di Cristo e pertanto ci dispongono, nella fede, a seguirlo partecipando alla sua perfezione anche riguardo ai moti passionali.

Attraverso l'Eucaristia, che ci fa partecipare alle perfezioni di Cristo, anche la nostra sensualità e le nostre passioni, per quanto possibile, vengono, infatti, riformate e assimilate alla sensualità e alle passioni di Cristo, se infatti il Battesimo, con la grazia che ci comunica frena in noi la concupiscenza e la diminuisce[1416], e se la grazia può addirittura cancellare tale concupiscenza dobbiamo ritenere che tutto ciò sia effetto dell'Eucaristia, giacché, come detto, esso è Causa degli altri Sacramenti e comunica, per sé e attraverso essi, la grazia santificante; inoltre la s. Messa donandoci una somma carità e somme virtù infuse e doni dello Spirito Santo ci dà di sottomettere la sensualità alla ragione e ci dona di poter servirci in bene delle passioni[1417], cioè ci dona una carità

[1411]Cfr.*S.Th.,* III 46 a. 8 " Respondeo dicendum quod, sicut dictum est prius, tota anima potest intelligi et secundum essentiam, et secundum omnes eius potentias. Si autem intelligatur secundum essentiam, sic tota anima fruebatur, inquantum est subiectum superioris partis animae, cuius est frui divinitate, ut, sicut passio ratione essentiae attribuitur superiori parti animae, ita e converso fruitio ratione superioris partis animae attribuatur essentiae.Si vero accipiamus totam animam ratione omnium potentiarum eius, sic non tota anima fruebatur, nec directe quidem, quia fruitio non potest esse actus cuiuslibet partis animae; nec per redundantiam, quia, dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus. Sed quia nec e converso superior pars animae non impediebatur circa id quod est sibi proprium, per inferiorem, consequens est quod superior pars animae perfecte fruebatur, Christo patiente."

[1412]Cfr.*S.Th.,* I-II q. 26 a. 4.

[1413] Cfr.*S.Th.,* III q. 15 a. 6 co.

[1414] Cfr.*S.Th.,* III, q. 15 a. 7 in co.

[1415] Cfr.*S.Th.,* III, q. 15 a. 9 in co.

[1416]Cfr.*S.Th.,* III q. 69 a. 4 ad 3m .

[1417]Cfr.ibid. q. 24 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod passiones animae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali

fervente che ricade beneficamente sulle passioni ordinandole al bene[1418] in modo simile a ciò che abbiamo visto realizzarsi in Cristo.

f) Le virtù eccelse di Cristo N. S. e la nostra partecipazione ad esse attraverso l'Eucaristia.

Proprio per la realizzazione perfetta della Volontà di Dio, e quindi per il raggiungimento del fine fissato da Dio per Cristo uomo, vi erano in Cristo abiti buoni, anzi abiti divini ed eroici ossia virtù soprannaturali somme. In quanto Dio, Cristo non ha abiti, cioè predisposizioni al bene operare perché Dio è Atto Puro, come vedemmo, ma in quanto uomo Cristo ha la grazia abituale ed ha tali abiti, ossia le virtù soprannaturali infuse. Dice s. Tommaso a riguardo:

"Christus .. habuit virtutes .. perfectissime, ultra communem modum. Sicut etiam Plotinus posuit quendam sublimem modum virtutum, quas esse dixit purgati animi."[1419]

Cristo aveva tutte le virtù (cioè quelle a Lui convenienti) in modo sommo, eroico, divino, perciò s. Tommaso collega tali virtù con quelle rintracciabili in certe affermazioni di Plotino il quale parlava di un certo modo sublime delle virtù che indicò con il termine: virtù di un animo purificato; l'Eucaristia in quanto ci assimila alla perfezione di Cristo possiamo dire che ci fa partecipare anche a Lui nella perfezione di queste virtù, l'Eucaristia infatti rende l'uomo perfetto[1420] per partecipazione a Cristo e appunto la massima perfezione dell'uomo in questo mondo consiste nel vivere queste virtù[1421].

f,1) La carità di Cristo uomo, l'assimilazione della sua Umanità allo Spirito Santo e la nostra partecipazione ad esse attraverso l'Eucaristia.

Anzitutto Cristo, come detto, fu sommamente pieno di carità fin dalla sua concezione e perciò fin da quel momento meritò[1422]; la sua carità era in certo modo infinita, come la sua grazia, e dunque non poteva crescere, essendo somma e insuperabile come dice s. Tommaso:

> Solus autem Christus aliis potest sufficienter mereri: quia potest in naturam, inquantum Deus est, et caritas sua quodammodo est infinita, sicut et gratia, ut supra dictum est, dist. 13, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 2[1423]. In hoc autem pro tota natura meruit, in quo debitum naturae, scilicet mortis, quae pro peccato ei debebatur, exsolvit ipse peccatum non habens; ut sic non pro se mortem solvere teneretur, sed pro natura solveret; unde satisfaciendo pro tota natura, sufficienter meruit peccatorum remissionem aliis qui peccata habebant.[1424]

---

moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur."

[1418]Cfr.*S.Th.,* I-II q. 24 a. 3 et ad 1m "Alio modo se habent consequenter.Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis."

[1419] Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a. 2 ad 2m.

[1420] Cfr.*S.Th.,* III q. 79 a. 1 ad 1m.

[1421]*S.Th.,* I-II q. 61 a.5. "Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes iam purgati animi.Ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum."

[1422]*Cfr.Super Sent.,* III d. 18 a.5 .

[1423] Cfr.*Super Sent.,* III d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2 in c.

[1424] *Super Sent.,*III d.19 a.1 q.1 .

La carità di Cristo è infinita come la sua grazia, le caratteristiche di tale carità appaiono le seguenti: essa è preveniente, congrua, necessaria e perfetta [1425]; in essa Cristo ama fino alla fine, ossia con essa Cristo ci attrae verso il nostro fine che è il Cielo, il Paradiso; in tale carità Cristo ci ha amati fino alla sua stessa fine terrena, cioè ha sofferto ed è morto per noi [1426].

A proposito della sua Passione dice s. Tommaso che la carità di Cristo era immensamente più grande del peccato dei suoi uccisori[1427]. A ben vedere, crocifissori di Cristo sono tutti i peccatori che appunto con il loro peccato hanno crocifisso Cristo, perciò la carità di Cristo fu immensamente più grande di tutti i peccati commessi da tutti gli uomini sicché Egli poté soddisfare, con essa, sovrabbondantemente per tutti i peccati dei suoi uccisori[1428], cioè per i nostri peccati[1429]. La Passione manifesta in modo sommo la carità di Cristo secondo quello che Gesù stesso ha detto: "nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici" (Gv. 15,12s); afferma s. Tommaso a riguardo che la Passione di Cristo è il segno della sua eccellentissima carità per la quale ha dato la sua vita per noi[1430].

Per la carità noi partecipiamo allo Spirito Santo[1431], tale partecipazione si è attuata sommamente in Cristo la cui carità fu somma[1432]; dobbiamo dire a questo riguardo che Cristo fin dall'Incarnazione ha sommamente partecipato dello Spirito Santo perché, come afferma s. Tommaso, già d'allora vi era in Lui la carità perfetta[1433], ciò significa anche che fin da allora si è attuata in Lui la missione dello Spirito Santo[1434] in modo sommo, missione per la quale Cristo è stato sommamente assimilato allo Spirito Santo attraverso la carità e i doni dello Spirito Santo che hanno per oggetto la volontà. La nostra assimilazione allo Spirito Santo, attraverso la missione del Paraclito in noi, è partecipazione alla somma assimilazione di Cristo a questo stesso Spirito.

L'Eucaristia è il Mistero attraverso cui quella carità eccellentissima, manifestata nella Passione, è più fortemente impressa da Cristo nei nostri cuori; dice s. Tommaso a riguardo:

> Suavitatem denique huius sacramenti nullus exprimere sufficit, per quod spiritualis dulcedo in suo fonte gustatur, et recolitur memoria illius quam in sua Passione Christus monstravit excellentissimae caritatis. Unde ut arctius huius caritatis immensitas cordibus infigeretur fidelium, in ultima cena quando Pascha cum discipulis celebrato transiturus erat ex hoc mundo ad Patrem, hoc sacramentum instituit, tamquam Passionis suae memoriale perenne, figurarum veterum impletivum, miraculorum ab ipso factorum maximum, et de sua contristatis absentia solatium singulare.[1435]

[1425] *Cfr.In Io.,* c. 13 l.1.
[1426] Cfr.ibid.
[1427] Cfr.*Super Sent.,*III d.19 a.1 q.2.
[1428] Cfr.*S.Th.,* III q. 48 a.2 ad 2m.
[1429] Cfr.*S.Th.,* IIIª q. 48 a. 2 in c. "Respondeo dicendum quod ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. Primo quidem, propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur. Secundo, propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est. Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundum illud I Ioan. II, *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*."
[1430] Cfr.*In Io.,* c. 15 l.2.
[1431] *S.Th.,* IIª-IIae q. 24 a. 2 co.
[1432] *Super Sent.,*III d.19 a.1 q.1 .
[1433] *Cfr.Super Sent.,* III d. 18 a.5 .
[1434] *Super Sent.* III d.13 q.1 a.2 qc.3 arg. 3 "Praeterea, missio visibilis est signum missionis invisibilis. Sed ad Christum facta est visibilis missio Spiritus Sancti in trigesimo anno, ut supra, Luc. 3. Ergo tunc fuit ei facta invisibilis missio Spiritus Sancti. Sed Spiritus Sanctus non mittitur visibiliter ad aliquem nisi ratione novae gratiae datae, vel ratione augmenti gratiae. Ergo Christus crevit in gratia, cum primum gratiam habuerit."*Super Sent.* III d.13 q.1 a.2 qc.3 ad 3m "Ad tertium dicendum, quod missio visibilis signum fuit invisibilis missionis, non tunc factae, sed ab initio conceptionis."
[1435] *Of. Cor.*, noct. 1 l. 2.

L'Eucaristia, spiega il s. Dottore, fa scomparire in noi la tristezza per la morte di Cristo e infigge nei nostri cuori la carità sua sicchè noi possiamo imitare Lui che è il nostro modello; perciò l'Eucaristia ci fa altresì partecipare sommamente alla somma assimilazione di Cristo allo Spirito Santo appunto attraverso la carità.

f,2) Assenza delle virtù della fede e della speranza in Cristo e nostra partecipazione alle sue perfezioni attraverso l'Eucaristia mediante queste due virtù.

Cristo fin dalla sua concezione non ebbe mai la fede: ma ebbe la perfezione di conoscenza cui conduce la fede, vale a dire la visione beata[1436]; questo non comportò per Lui una mancanza di merito, Cristo difatti ha meritato in modo sommo e perfettissimo, in Lui vi era somma e perfetta obbedienza e carità nella quale risiede il merito della fede[1437].

Cristo attraverso l'Eucaristia ci partecipa la sua perfezione di conoscenza; questa partecipazione si attua per noi nella fede. L'Eucaristia donandoci la carità e con essa tutte le virtù ci dona la fede perfetta e ci attrae verso la perfezione di conoscenza di Lui, ossia verso la visione beata di cui il Signore riempirà la nostra anima nel Cielo.

Cristo non ebbe la speranza in senso proprio, perché la speranza implica la mancanza di piena fruizione divina; Egli, invece, fin dal suo concepimento ebbe la piena fruizione di Dio, pertanto ebbe la perfezione di ciò cui conduce la speranza[1438]; inoltre Egli aveva in certo modo un'attesa della sua glorificazione e della piena salvezza, a livello causale, di tutti gli uomini attraverso la sua Passione e Resurrezione e in questo senso, in qualche modo, si può parlare di speranza in Cristo[1439]. Tale speranza di Cristo, in quanto era attesa della propria beatitudine corporale, non è, però, una virtù teologica perché una tale virtù guarda alla beatitudine dell'anima e non alla beatitudine del corpo, quest'ultima, infatti, non è che una conseguenza della prima[1440]; in quanto la "speranza" di Gesù N. S. riguardava la salvezza degli uomini essa, secondo s. Tommaso, non è neppure, propriamente, speranza perché essa non riguardava Lui stesso ma noi[1441], che siamo, però, suo Corpo Mistico e formiamo con Lui una sola Persona Mystica.

L'Eucaristia congiungendoci a Cristo[1442] e convertendoci in Lui[1443], e quindi donandoci la

---

[1436] Cfr.*S.Th.,* III, q. 7 a. 3 in co.
[1437] Cfr.*S.Th.,* III, q. 7 a. 3 ad 2.
[1438] Cfr.*S.Th.,* III, q. 7 a. 4 co.
[1439]Cfr.*S.Th.,* III, q. 7 a. 4 in c. e ad 3m:" Habuit tamen spem respectu aliquorum quae nondum erat adeptus, licet non habuit fidem respectu quorumcumque. Quia, licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quae ad eius perfectionem pertinebant, puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare.…Ad tertium dicendum quod aedificatio ecclesiae per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suae perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicuius quod expectatur ab ipso sperante habendum, non proprie potest dici quod virtus spei Christo conveniat ratione inducta."
[1440] Cfr.ibid. ad 1m et 2m.
[1441]Cfr.*S.Th.,* III, q. 7 a. 4 in c. e ad 3m:" Ad tertium dicendum quod aedificatio ecclesiae per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suae perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicuius quod expectatur ab ipso sperante habendum, non proprie potest dici quod virtus spei christo conveniat ratione inducta."
[1442] Cfr.*Super Sent.* IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m
[1443]Cfr.*Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

carità attuale e fervente[1444] e la perfezione della beatitudine del Cielo[1445], ci comunica, per partecipazione a Cristo[1446], la somma perfezione delle virtù infuse, che vengono versate in noi simultaneamente con la carità[1447] e, in particolare, ci fa partecipare alla perfezione di visione beata di Cristo anche attraverso la speranza e, più precisamente, ci comunica la somma perfezione della speranza.

f,3) Le virtù morali infuse di Cristo Signore e la nostra partecipazione ad esse attraverso l'Eucaristia.

Come possiamo ricavare dalle affermazioni di s. Tommaso secondo cui

"Christus perfectissime habuit gratiam et omnes virtutes."[1448]

in Cristo vi furono perfettissimamente tutte le virtù infuse ad eccezione di quelle in Lui non convenienti come la fede[1449] e la speranza[1450] e altre che vedremo. Egli non insegnò nulla di meritorio che egli stesso non eseguisse in un modo più eccellente.[1451]. Egli perciò ebbe le virtù cardinali in grado sommo: giustizia[1452], prudenza[1453], fortezza[1454] e temperanza[1455].

In Lui vi fu somma prudenza[1456] con le virtù della sinesi, della gnome; ci pare che la virtù dell'eubulia non sia stata in Cristo secondo che essa predispone l'uomo a farsi ben consigliare da un'altra creatura, giacché appare sconveniente che Egli fosse istruito da qualche uomo[1457] o anche

[1444]Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th.* III q. 79 a. 1"; per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.";*S. Th.* III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[1445] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, il paragrafo intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th*. III q. 79 a. 2."

[1446] *S. Th.* III q. 7 a.4 ad III"Ad tertium dicendum quod aedificatio ecclesiae per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suae perfectionis inducit."

[1447]Cfr. *Super Sent.* III d. 36 q.1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur."

[1448]Cfr.*S.Th.,* III q. 15 a.2 in c.

[1449] Cfr.*S.Th.,* III, q. 7 a. 3 in co.

[1450] Cfr.*S.Th.,* III, q. 7 a. 4 co.

[1451] *S. Th.* III q. 7 a.3 ad 2m

[1452] Cfr.*S.Th.,* III q. 1 a.2 in c.;ibid. q.7 a. 9 ad 2m "Ad secundum dicendum quod ad gratiam operantem per se pertinet facere iustum, sed quod iustum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subiecti, in quo peccatum invenitur. Anima Christi igitur iustificata est per gratiam operantem, inquantum per eam facta est iusta et sancta a principio suae conceptionis, non quod ante fuerit peccatrix, aut etiam non iusta."

[1453] Cfr.*S.Th.,* III, q.11 a.1 ad 3m.

[1454] Cfr.*S.Th.,* III q. 15 a.2 ad 3m.

[1455] Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a.2 ad 3m.

[1456] Cfr.*S.Th.,* III, q.11 a.1 ad 3m.

[1457]Cfr.*S.Th.,* III q. 12 a. 3 in c." Respondeo dicendum quod in quolibet genere id quod est primum movens non movetur secundum illam speciem motus, sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est caput

dagli angeli[1458]. Tra le parti quasi integrali della prudenza ci pare debba escludersi in Cristo la docilità secondo che per essa l'uomo viene istruito da un'altra creatura.

In Cristo uomo vi fu somma giustizia[1459], dobbiamo ritenere, secondo le indicazioni che s. Tommaso dà per le virtù che sono parti potenziali della giustizia, che in Cristo vi fu somma virtù della religione giacché Egli diede debito culto a Dio[1460]; la religione si manifesta negli atti di devozione[1461] e di preghiera[1462] che in Cristo vi furono giacché certamente Cristo pregò[1463] e, inoltre, dobbiamo ritenere, da quello che dicemmo più sopra riguardo alla volontà di Cristo uomo, che Cristo uomo era totalmente devoto e sottomesso a Dio[1464]. Non ci dilunghiamo nel considerare se in Cristo vi furono tutte le virtù che sono parti potenziali della giustizia, certamente, però, vi fu in Lui somma obbedienza per la quale Egli accettò la morte in totale sottomissione alla volontà di Dio[1465].

In Cristo vi fu la perfezione della fortezza[1466], con somma pazienza[1467], e dobbiamo ritenere che in Lui ci fu anche somma magnanimità, somma magnificenza e somma perseveranza.

In Lui vi fu la temperanza somma[1468] con somma umiltà[1469], ci pare che ci fu in Lui sommamente, tra le altre virtù, la verginità; vi fu sommamente in Lui la mansuetudine[1470] e nell'Eucaristia Cristo dà a noi sommo esempio di umiltà e mansuetudine[1471]; invece non vi fu in Lui la continenza che è meno di una virtù[1472], neppure la studiosità può essere indicata come virtù di Cristo, poiché Egli conosceva tutto senza dover studiare e apprendere da altri uomini.

Attraverso il Mistero Eucaristico, per il quale tutte le virtù infuse vengono a noi donate unitamente con la carità e per assimilazione a Cristo, vengono a noi partecipate le somme perfezioni di Cristo

---

Ecclesiae, quinimmo omnium hominum, ut supra dictum est, ut non solum omnes homines per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit, Ioan. XVIII, in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Et ideo non fuit conveniens eius dignitati ut a quocumque hominum doceretur."

[1458]Cfr.*S.Th.,* III q. 12 a. 4 in c.

[1459]Cfr.*S.Th.,* III q. 1 a.2 in c.;ibid. q.7 a. 9 ad 2m "Ad secundum dicendum quod ad gratiam operantem per se pertinet facere iustum, sed quod iustum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subiecti, in quo peccatum invenitur. Anima Christi igitur iustificata est per gratiam operantem, inquantum per eam facta est iusta et sancta a principio suae conceptionis, non quod ante fuerit peccatrix, aut etiam non iusta."

[1460] Cfr.*S.Th.,*II-II q. 81 a. 5 in c.

[1461] Cfr.*S.Th.,*II-II q. 82 a.2 in c.

[1462] Cfr.*S.Th.,*II-II q. 83 a.1 in c.

[1463] Cfr.*S.Th.,* III q. 21.

[1464] Cfr.*S.Th.,*II-II q. 82 a.1 in c.

[1465]Cfr.*C. Gent.*l.4 c.8: "… propter hoc Deus Christum exaltavit et dedit illi nomen quod est super omne nomen, quia factus fuerat obediens usque ad mortem, quasi hoc nomen non habuerit ab aeterno." Ibid. cc.29.36.53. *S. Th.* III q. 7 a.3 ad 2m "Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus …"; ibid. q. 46 a.3 in c. "…per hoc dedit nobis exemplum obedientiae, humilitatis, constantiae, iustitiae, et ceterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quae sunt necessariae ad humanam salutem..."

[1466] Cfr.*S.Th.,* III q. 15 a.2 ad 3m.

[1467]Cfr.*S.Th.,* III q. 51 a.2 ad 1m. "…circa mortem Christi, commendantur patientia et constantia ipsius qui mortem est passus, et tanto magis, quanto mors fuit abiectior. Sed in sepultura honorifica consideratur virtus morientis, qui, contra intentionem occidentium, etiam mortuus honorifice sepelitur, et praefiguratur devotio fidelium, qui erant Christo mortuo servituri."

[1468] Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a.2 ad 3m.

[1469]Cfr.*In Io.* c. 4 l.3: "Mirabantur autem duo. Primo quidem superabundantem Christi mansuetudinem et humilitatem: quia Dominus orbis terrarum dignatus est cum inope muliere loqui, et diu, dans in hoc nobis exemplum humilitatis"; *S.Th.,* III, q. 40 a.3 ad 3m :"Ad tertium dicendum quod in eo qui ex necessitate pauper est, humilitas non multum commendatur. Sed in eo qui voluntarie pauper est, sicut fuit Christus, ipsa paupertas est maximae humilitatis indicium."

[1470]Cfr.*In Io.* c. 4 l.3: "Mirabantur autem duo. Primo quidem superabundantem Christi mansuetudinem et humilitatem: quia Dominus orbis terrarum dignatus est cum inope muliere loqui, et diu, dans in hoc nobis exemplum humilitatis".

[1471]Cfr.*Super Sent.* IV d. 9 q.1 a.2 qc.1 ad 3m: "Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod corpus Christi sumitur a peccatoribus, nullo modo corpus christi aliquam immunditiam contrahit: quia labia peccatoris non tangunt nisi species, sub quibus secundum veritatem est corpus Christi; et praeterea in hoc dat exemplum mansuetudinis et humilitatis."

[1472]Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a. 2 ad 3m .

che abbiamo appena menzionato sicché anche noi, in Lui, possiamo essere sommamente prudenti, giusti, forti e temperanti.

f,3,a) Particolare approfondimento sulla provvidenza in Cristo uomo.

Sottolineo qui che in Cristo abbiamo la massima manifestazione della divina Provvidenza; dicemmo più sopra che la divina Provvidenza è l'opera per la quale Dio conduce le creature e in particolare gli uomini verso il Fine ultimo, che per le creature intelligenti è la beatitudine, dicemmo che la Provvidenza divina guida l'uomo istruendolo con la Legge e aiutandolo con la grazia.

In Cristo uomo la perfezione della divina Provvidenza si manifesta e si attua sommamente, per partecipazione; in quanto uomo Cristo era sommamente provvidente, secondo che la provvidenza è parte della virtù della prudenza[1473] e Cristo era sommamente prudente[1474].

In particolare la provvidenza di Cristo dobbiamo ritenere che è consistita nell'assimilazione sua, nella maniera più alta, alla Divina Provvidenza, per la glorificazione del suo Corpo e per la salvezza del mondo. Data la sua perfezione Cristo non aveva bisogno di salvare sé ma voleva salvare noi[1475] e voleva glorificare giustamente il suo Corpo in quanto strumento della nostra salvezza. Proprio per realizzare la nostra salvezza, per somma partecipazione alla divina Provvidenza, Gesù in quanto uomo ci ha donato la Legge nuova[1476] e la grazia santificante[1477] e per esse Lui stesso, Capo della Chiesa, attraverso le sue azioni salvifiche[1478] ci guida verso il Fine Ultimo: la beatitudine eterna[1479].

L'Eucaristia coniungendoci a Cristo e donandoci in Lui la perfezione delle virtù infuse con tutte le loro parti, come visto, ci rende sommamente prudenti e quindi provvidenti, per partecipazione a Cristo, sicché possiamo orientare verso la beatitudine noi stessi e il nostro prossimo[1480].

6) Doni dello Spirito Santo, carismi e beatitudini in Cristo N. S. e nostra partecipazione ad essi mediante l'Eucaristia.

[1473] Cfr.*S.Th.,*II-II q. 49 a.6.

[1474] Cfr.*S.Th.,* III, q.11 a.1 ad 3m; q.15 a.2 in c.

[1475]Cfr.*S.Th.,* I q.22 a.1 in c. "Prudentiae autem proprium est, secundum philosophum in VI ethic., ordinare alia in finem; sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel civitate vel regno, secundum quem modum dicitur Matt. XXIV, fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam."

[1476]Cfr.*Super Sent.* II d.10 a.2 ad 3m. "Vel potest dici, quod apostolus, Hebr. 1, intendit probare praeeminentiam novae legis ad veterem, propter eminentiam christi, qui novam legem dedit, ad Angelos, per quos vetus lex tradita est.

Unde loquitur quantum ad Angelos ultimi ordinis, per quos lex tradita est; ut sic lex nova, cujus christus est auctor, legi veteri praeponatur."

[1477] Cfr.*S.Th.,* I-II q.112 a.1 ad 2m: "… in ipsa Persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante"

[1478] Cfr.*S.Th.,*I-II q.112 a.1 ad 1m: "…humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adiunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares."

[1479]Cfr.*S. Th.,* II-II q.2 a.7 :"Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi, dicitur enim Act. IV, non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri." *Super. Sent.* IV d.50 q.2 a.4 qc.3 ex. "Magister ergo in hoc libro exorsus a Deo, idest incipiens a facie sedentis super thronum, idest ab ipsa Trinitate divinitatis, de qua in 1 Lib. Egit, procedens per media, quae dum durat mundus aguntur, ut sunt creaturae, et peccata, de quibus egit in 2 Lib.; vel reparatio, et virtutes, de quibus egit in 3 et ecclesiastica sacramenta, de quibus egit in prima parte 4, duce Christo, qui est via, pervenit usque ad pedes, idest usque ad ea quae in fine mundi et etiam postmodum agentur, sicut est resurrectio corporum, punitio damnatorum, et gloria beatorum, quae in dei visione consistit; ut sic a deo incipiens ejus doctrina, etiam terminetur in Deo, qui est principium a quo omnia, et finis ad quem omnia ordinantur; cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen."

[1480]Cfr.*S.Th.,* I q.22 a.1 in c. "Prudentiae autem proprium est, secundum philosophum in VI ethic., ordinare alia in finem; sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel civitate vel regno, secundum quem modum dicitur Matt. XXIV, fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam."

I doni dello Spirito Santo furono in Cristo in modo sommo. La S. Scrittura interpretata dai Dottori mostra di affermare che su Cristo si sono posati in pienezza i doni dello Spirito Santo e s. Tommaso accoglie pienamente questa verità[1481].

Le virtù infuse di Cristo uomo avevano bisogno dei doni dello Spirito Santo, in certo modo, per essere totalmente perfette sicché la sua Umanità fosse sempre perfettissimamente mossa dal suo Spirito[1482]; a riguardo, si noti bene: in quanto Cristo è Dio, elargisce a noi i doni dello Spirito Santo, ma in quanto Egli è uomo riceve tali doni da Dio[1483]; essendo, inoltre, la sua Umanità, come detto, strumento della Divinità per la nostra salvezza possiamo dire che le azioni per cui Cristo poneva in atto tali doni erano teandriche e perciò causative della salvezza e pertanto dei doni dello Spirito Santo in noi. Non si pensi che la visione beata di Cristo escludesse da Lui la presenza dei doni dello Spirito Santo, Cristo aveva infatti, insieme con la visione beata, la conoscenza propria di chi è sulla terra, aveva difatti la conoscenza infusa e quella sperimentale, e proprio la conoscenza infusa è precisamente collegata a questi doni dello Spirito Santo che appunto la rendevano in Lui altamente perfetta in sé stessa. D'altra parte i doni permangono anche in Cielo, in certo modo, dunque anche in questo senso non erano e non sono incompatibili con la visione beata di Cristo viatore. [1484]

Cristo ebbe la pienezza di tutti i doni dello Spirito Santo pertanto anche del dono del timore di Dio. In Cristo vi fu il santo timore di Dio secondo che tale timore guarda l'Eminenza divina, vale a dire secondo che l'anima di Cristo era attratta a Dio con un affetto di riverenza; invece non ci fu in Cristo il timore santo causato dalla possibilità di separarsi da Dio con il peccato, né il timore santo relato al male di punizione per la colpa[1485]. Il dono del timore, nonostante quello che si può pensare, non ha per ragione il male ma la grandezza di quel Bene divino dalla potestà del quale può essere inflitto qualche male[1486].

Attraverso l'Eucaristia, che riversa in noi, unitamente alla carità la perfezione dei doni dello Spirito Santo, Cristo ci fa partecipare alla sua pienezza di tali doni e per essi ci assimila più profondamente a sé secondo che Egli fu perfettamente mosso dal Paraclito; questi doni, infatti, ci rendono capaci di essere sempre disponibili alle mozioni dello Spirito Santo[1487].

[1481] Cfr.*S.Th.,* III, q. 7 a. 5 co.

[1482] Cfr.ibid. ad 1m.

[1483]Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a. 5 ad 2m " Ad secundum dicendum quod Christus non secundum idem est recipiens et dans dona Spiritus Sancti, sed dat secundum quod Deus, et accipit secundum quod homo."

[1484]Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a. 5 ad 3m "Ad tertium dicendum quod in Christo non solum fuit cognitio patriae, sed etiam cognitio viae, ut infra dicetur. Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona Spiritus Sancti, ut in secunda parte habitum Est."

[1485] Cfr.*S.Th.,* III q.7 a. 6 in c.

[1486] Cfr.ibid. ad 1m.

[1487]Cfr.*S.Th.,*Iª-IIae q. 68 a. 1 in c. "…..Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus, debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum, sic enim dicitur Isaiae XI, requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus, et cetera. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens, unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est; et etiam philosophus hoc dicit, in cap. de bona fortuna. Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori, et haec est perfectio mobilis inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur, sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum, ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a docente. Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiae l, Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii. Et philosophus etiam dicit, in cap. de bona fortuna, quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum."

Cristo, in quanto uomo, ha avuto somma grazia, somma sapienza e somma carità, perciò, come dicemmo, si sono attuate in Lui le divine missioni invisibili, sia la missione del Figlio sia quella dello Spirito Santo[1488].

Parlammo più sopra della missione invisibile del Verbo in Cristo, ora vogliamo brevemente parlare della missione, in Cristo, dello Spirito Santo. Anche questa missione si è attuata con l'Incarnazione e non si è rinnovata perché con l'Incarnazione Cristo ha ricevuto il massimo, ha ricevuto l'assoluta e invalicabile perfezione di grazia, di carità e di conoscenza soprannaturale, sicché Cristo non è cresciuto, nella sua vita, riguardo a queste perfezioni: già con l' Incarnazione Egli era assolutamente perfetto e perfettamente assimilato alle Divine Persone del Verbo e dello Spirito Santo[1489]. La missione dello Spirito Santo, in particolare, si è attuata in Cristo secondo la sua pienezza di carità[1490] e più generalmente secondo la sua pienezza delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo aventi per soggetto la volontà.

In Cristo vi furono, secondo s. Tommaso, tutte le grazie *gratis datae*, ossia tutti i carismi in modo sommo. Essendo Cristo il primo e principale Maestro della fede, ebbe in modo sommo tutte quelle grazie ordinate a tale magistero; le grazie *gratis datae* appunto si distinguono dalla grazia santificante perché mentre la prima è ordinata agli atti meritori interiori ed esteriori, la seconda è ordinata ad alcuni atti esteriori manifestativi della fede[1491]; sono grazie gratis date: la grazia dei miracoli, la grazia del discernimento degli spiriti, la grazia della predicazione, la grazia della profezia e altre simili. I santi furono e sono strumenti di Dio che, però, diversamente da Cristo, non sono uniti ipostaticamente all'Onnipotente[1492], perciò nei santi le grazie gratis datae si dividono sicché ad uno è dato il potere di compiere miracoli, ad un altro quello di profetare, ad un altro quello di insegnare etc.(1 Cor. 12,7 ss); in Cristo, invece, tutti questi doni e le altre grazie sono raccolte perfettissimamente[1493], così da manifestare, possiamo dire, che quella Carne, quella Umanità ha per Persona Dio Verbo.

Interessante è notare che Cristo, secondo che fu in Lui anche la grazia della profezia, potè anticipare con precisione, per scienza infusa, quello che sarebbe accaduto in futuro; è evidente che la profezia, in quanto grazia gratis data, va distinta dalla conoscenza che Cristo aveva per la visione beata di cui godeva.[1494]

Le opere con cui si rendevano manifeste le grazie gratis date di Cristo, vale a dire, tra le altre, i miracoli da Lui compiuti e le profezie da Lui donateci, sono anch'essi atti teandrici, dunque salutari non solo per coloro che più direttamente li ricevevano, ma anche per tutti gli uomini, come detto, e sono anche atti sommamente esemplari per l'esercizio di tali grazie gratis date.

L'Eucaristia, in quanto ci assimila e ci fa partecipare a Cristo Signore convertendoci in Lui e rendendoci membra del suo Corpo, dobbiamo ritenere che ci fa partecipare anche alla pienezza delle sue grazie *gratis datae* rendendoci, così come Lui, strumenti particolarmente adatti per la salvezza del mondo e per il bene della Chiesa. In particolare l'Eucaristia donandoci la perfezione della grazia santificante ci dona le grazie gratis datae secondo che esse sono manifestazioni dello

---

[1488]Cfr.*S.Th.,* III q. 43 a. 6 ad 3m"Ad tertium dicendum quod ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundum intensionem gratiae, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo, quod est usque ad diem iudicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiae ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suae conceptionis, non autem postea, cum a principio suae conceptionis fuerit plenus omni sapientia et gratia."

[1489]Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a.12 in c.

[1490] Cfr.*S.Th.,* I q. 43 a. 6 ad 3m.

[1491] Cfr.ibid. a. 7 in c.

[1492]*Cfr.S.Th.,* III q. 7 a.7 ad 1m.

[1493]Cfr.*S.Th.,* III q. 7 a.7 in c. "Spiritualis autem doctrinae et fidei primus et principalis doctor est Christus, secundum illud Heb. II, cum initium accepisset enuntiari a domino, per eos qui audierunt in nos confirmata est, contestante deo signis et prodigiis, etc.. Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime omnes gratiae gratis datae, sicut in primo et principali doctore fidei.".

[1494]Cfr.ibid. a. 8 .

Spirito Santo, cioè secondo che manifestano lo Spirito Santo che è in noi per la grazia santificante[1495].

Ulteriormente, attraverso l'Eucaristia partecipiamo soprannaturalmente, in Cristo alla perfezione con cui si attuarono in Lui le beatitudini da Lui stesso proclamate; in Lui, già nella sua vita terrena, essendo Egli viatore sommamente perfetto e sommo spirito beato, si attuarono altamente sia i premi che i meriti indicati dalle beatitudini stesse[1496]. Precisiamo che per beatitudini intendiamo in particolare gli atti eroici che si realizzano sotto l'azione delle virtù infuse e dei doni[1497]; questi sono atti di virtù eroica e in questo senso, intendendo tali virtù eroiche come virtù infuse vissute in grado eroico, si parla, a questo riguardo, in Cristo, di virtù (infuse) di animo purgato[1498] cioè di virtù che stanno a mezza strada tra le virtù esemplari (divine) e le virtù infuse che i cristiani attuano normalmente.

7) La vittoria di Cristo uomo sui nemici spirituali e la nostra partecipazione ad essa attraverso l'Eucaristia.

Come fa notare Garrigou Lagrange[1499] sulla scia di s. Tommaso la vittoria di Cristo è triplice : sulla morte , sul peccato, sul diavolo: la vittoria sulla morte si è attuata nella Risurrezione, la vittoria sul peccato e più generalmente sui nemici spirituali che spingono al peccato si è attuata in tutta la sua vita. Come afferma il s. Dottore Angelico: Cristo ha voluto essere tentato come noi, ma la tentazione che ci viene portata dal nemico (satana e il mondo) può essere senza peccato da parte del ricevente, la tentazione che è dalla carne non può essere senza peccato, almeno originale, perché si attua per la dilettazione e la concupiscenza[1500], perciò Cristo, non avendo il peccato originale non ebbe le tentazioni della carne; la sua Umanità era libera da ogni concupiscenza e da tutto quello che ad essa è collegato[1501], contro di Lui, però, si abbattevano le tentazioni del diavolo e del mondo.

> Est autem triplex tentatio. Una quae est a carne, quando scilicet caro concupiscit adversus spiritum, ut dicitur Gal. V, 17. Et ista non est sine peccato, quia, ut dicit Augustinus, nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum, quia hoc est carnem concupiscere. Sed hoc non fuit in Christo. Et ideo dicit absque peccato, id est, absque minimo motu peccati. I Pet. II, 22: qui peccatum non fecit,

[1495]Cfr.*S.Th.*, I q. 3 a. 3 ad 4m "Ad quartum dicendum quod operatio miraculorum est manifestativa gratiae gratum facientis, sicut et donum prophetiae, et quaelibet gratia gratis data. Unde I Cor. XII, gratia gratis data nominatur manifestatio spiritus. Sic igitur apostolis dicitur datus Spiritus Sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, inquantum a spiritu sancto habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi." *In I Cor.* c. 12 l.2 "Manifestatio spiritus, in quo designatur officium gratiae gratis datae. Pertinet autem ad gratiam gratum facientem, quod per eam Spiritus Sanctus inhabitet, quod quidem non pertinet ad gratiam gratis datam, sed solum ut per eam Spiritus Sanctus manifestetur, sicut interior motus cordis per vocem. Unde Io. III, 8 dicitur: vocem eius audis, et in Ps. Xcvii, 2 dicitur: notum fecit dominus salutare suum.Manifestatur autem, per huiusmodi gratias, Spiritus Sanctus dupliciter. Uno modo ut inhabitans Ecclesiam et docens et sanctificans eam, puta cum aliquis peccator, quem non inhabitat Spiritus Sanctus, faciat miracula ad ostendendum, quod fides Ecclesiae quam ipse praedicat, sit vera. Unde dicitur Hebr. II, 4: contestante Deo signis et prodigiis, et variis Spiritus Sancti distributionibus.Alio modo manifestatur per huiusmodi gratias Spiritus Sanctus, ut inhabitans eum cui tales gratiae conceduntur. Unde dicitur Act. VI, 8, quod Stephanus plenus gratia faciebat prodigia et signa multa, quem Spiritu Sancto plenum elegerunt; sic autem non conceduntur huiusmodi gratiae nisi sanctis."

[1496]Cfr.*S.Th.*, Iª-IIae q. 69 a. 2 in c.

[1497]Cfr.*In Matt.,* c.5 l.2 "Circa meritum sciendum, quod philosophus distinguit duplex genus virtutis: unum communis, quae perficit hominem humano modo; aliud specialis, quam vocat heroicam, quae perficit supra humanum modum. Quando enim fortis timet ubi est timendum, istud est virtus; sed si non timeret, esset vitium. Si autem in nullo timeret confisus Dei auxilio, ista virtus esset supra humanum modum: et istae virtutes vocantur divinae. Isti ergo actus sunt perfecti, et virtus etiam, secundum philosophum, est operatio perfecta. Ergo ista merita vel sunt actus donorum, vel actus virtutum secundum quod perficiuntur a donis."

[1498] Cfr.*De Ver.,* q. 26 a.8 arg.2 e ad 2m si noti che s. Tommaso non contesta l'affermazione che Cristo aveva tali virtù e dunque in realtà l'accetta e lo stesso deve dirsi attraverso un esame dei vari testi in cui parla di tali virtù.

[1499] Cfr.GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Christo Salvatore*,, Torino- Paris, 1945, 472 ss.

[1500] Cfr.*S.Th.,*III q. 41 a. 1 ad 3m.

[1501] Cfr.*S.Th.,*III q. 15 a. 2.

nec inventus est dolus in ore eius. Et ideo dicitur agnus Dei, Io. I, 29. Alia est tentatio ab hoste et a mundo, et hoc dupliciter: vel alliciendo per prospera, vel terrendo per adversa. Et his duobus modis fuit tentatus Christus.[1502]

Cristo, dunque, fu tentato in due modi, dal demonio e dal mondo, sia con allettamenti attraverso cose favorevoli, sia con il terrore attraverso cose avverse.

Mai Cristo cedette a queste tentazioni, Egli, infatti, in quanto uomo, era ed è impeccabile[1503], come detto, e faceva sempre perfettamente la Volontà di Dio perciò superava ogni tentazione che voleva impedirgli di attuare il divino Volere; inoltre Cristo in quanto uomo ci doveva dare l'esempio di vittoria sulle tentazione, pertanto era inconveniente che Lui stesso cadesse[1504].

Cristo, secondo s. Tommaso, volle essere tentato, in quanto uomo, per 4 motivi:

- per aiutarci nelle tentazioni,
- per renderci cauti sapendo che nessun santo va esente da tentazioni,
- per darci l'esempio di come si sconfiggono le tentazioni,
- per donarci fiducia nella sua misericordia[1505].

Cristo era venuto per distruggere le opere di satana ma tale distruzione doveva attuarsi non agendo in modo potestativo ma piuttosto con la sofferenza di Cristo e delle sue membra affinché il demonio fosse sconfitto per giustizia non per forza : il demonio doveva essere sconfitto non con la forza di Dio, ma con la giustizia della carità[1506].

Cristo è stato tentato perché lo ha voluto, altrimenti il demonio non avrebbe mai osato attaccare Dio fatto uomo, e Cristo ha voluto essere attaccato per poter vincere il diavolo[1507].

Le tentazioni di Cristo possiamo dire che si concentrano soprattutto in due momenti della sua vita, secondo l'insegnamento dei Dottori: nel deserto e quindi nella Passione. Il Vangelo afferma che il demonio dopo essere stato sconfitto nel deserto se ne andò per tornare a tempo opportuno, infatti ritornò a tentare Cristo nella Passione; nel deserto Gesù fu tentato di gola e di idolatria, nella Passione Egli fu tentato di disprezzo verso il prossimo e di tristezza[1508].

L'Eucaristia donandoci la perfezione delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo attua in noi la vittoria di Cristo su ogni tentazione e ci rende con Cristo vittoriosi sul male e sul peccato.

[1502] Cfr.*In Heb.,* c. 4 l.3.
[1503]Cfr.*S.Th.,* III q. 15 a. 1 in co.
[1504] Cfr.*S.Th.,* III q. 41 a. 1 in c.
[1505] Cfr.*S.Th.,* III q. 41 a. 1 in c.
[1506] Cfr.ibid. ad 2m.
[1507] Cfr.ibid. a. 2 in c.
[1508]Cfr.ibid. ad 2m "Ad tertium dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, super Luc., recessit diabolus a Christo usque ad tempus, quia postea, non tentaturus, sed aperte pugnaturus advenit, tempore scilicet Passionis. Et tamen per illam impugnationem videbatur Christum tentare de tristitia et odio proximorum, sicut in deserto de delectatione gulae et contemptu Dei per idololatriam."

Breve riepilogo della II parte.

Concludendo la II parte del nostro lavoro ci sembra utile riepilogare brevissimamente le cose più importanti di quanto visto, così da essere più direttamente pronti ad esaminare la nostra vita come effetto dell'azione di Dio in Cristo attraverso l'Eucaristia.

Dio è Beatitudine che sommamente contempla e comprende sé stesso; solo Dio si comprende in quanto conosce sé quanto Egli stesso è conoscibile. In sé stesso Dio conosce tutto e tutto attira a Sé, in certo modo, essendo Egli Causa Prima Finale di tutto. Questa attrazione delle creature verso Dio è Dio stesso ad attuarla secondo che Egli è Causa Prima Agente ed è Causa Prima Esemplare di tutto. Tutto ciò che Dio ha causato è da Lui conosciuto intuitivamente e voluto. Dio vuole anzitutto sé stesso come Fine e vuole le creature in ordine a Sé, in questa linea spiegammo che Dio ha sommamente il libero arbitrio perché agisce in base alla sua Sapienza e senza necessità assoluta riguardo alla creazione, invece nella sua vita intima Dio opera necessariamente perché … non può non essere Dio e non può non essere Trinità e le divine processioni, le divine Persone etc. non possono non esserci nella vita intima di Dio. In Dio vi è infinita Perfezione non secondo che Egli sia fatto da qualcun altro ma nel senso che in Lui vi è Atto Puro, senza alcuna potenzialità; in Dio vi è tutto Atto senza potenza passiva, perciò Dio essendo puro spirito non ha né ha mai avuto né può avere passioni: Dio è impassibile, cioè non ha passioni e non può soffrire; non come passioni ma come atto, cioè come come perfezione e azione, si trovano in Dio l'amore e la gioia. In Dio possiamo trovare le virtù a Lui convenienti, e le troviamo non come abiti ma come atti. Tra le virtù divine possiamo includere la prudenza e possiamo altresì dire che in Dio vi è, in certo modo, quella parte della prudenza che è detta provvidenza. La divina Provvidenza opera per attirare, in particolare, l'uomo verso il Fine Ultimo che è Dio stesso; tale opera è attuata da Dio aiutandoci con la grazia e donando a noi la sua Legge.

Tutte le perfezioni divine da noi appena indicate e le altre divine perfezioni attinenti alla divina Essenza: beatitudine, volontà, intelligenza, impassibilità, bontà, santità, carità, immutabilità etc. sono in Tre Persone divine. In Dio abbiamo una sola natura in Tre Super-Persone: Padre, Figlio e Spirito Santo; il Padre ha dall'eternità generato il Figlio, il Padre e il Figlio dall'eternità hanno fatto procedere lo Spirito Santo. Il vocabolo Trinità indica: Tre Persone di una sola Natura; dice infatti s. Tommaso che etimologicamente il termine trinità significa il numero (tre) delle persone di una essenza o natura[1509]; Trinità è un termine che non si trova nel Vangelo ma chiarisce a noi il mistero rivelato dal s. Vangelo. S. Tommaso afferma che in Dio vi sono processioni e che le processioni divine sono comunicazioni della divina Essenza; l'ordine di origine (che scaturisce, in certo modo, dalle processioni divine) tra le divine Persone è ordine di natura per cui una Persona è dall'altra o dalle altre e non una Persona è prima dell'altra[1510] per questo le divine Persone sono coeterne, vale a dire sono insieme eterne[1511]. La distinzione fra le divine Persone è appunto secondo l'origine (il Figlio ha origine dal Padre e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio) e tale origine si designa normalmente attraverso degli atti (il Padre genera il Figlio, il Figlio nasce dal Padre, il Padre e il Figlio fanno procedere lo Spirito Santo, lo Spirito Santo procede), che sono proprio gli atti nozionali. Ogni Persona divina ha delle proprietà che sono incomunicabili alle altre Persone. Attraverso le divine missioni della seconda e della terza Persona della Trinità SS.ma noi partecipiamo, in certo modo, delle divine Persone e delle loro proprietà, mediante l'Eucaristia; più precisamente partecipiamo del Verbo attraverso la sapienza e partecipiamo dello Spirito Santo attraverso la carità.

L'opera con cui Dio ci fa partecipare soprannaturalmente alle sue perfezioni e alla sua vita intima si attua attraverso l'Umanità di Cristo che è Causa seconda efficiente, esemplare e finale (a nostro avviso) della nostra salvezza. Cristo è Dio perfetto e uomo perfetto, ha due nature (umana e

---

[1509] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 31 a. 1 ad 1.

[1510] *Cfr.S.Th.,* Iª q. 42 a. 3 in c. "In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est. Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem, absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturae, secundum Augustinum, *non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero*."

[1511] Cfr.*S.Th.,* Iª q. 42 a. 2 in c.

divina) ha due azioni (umana e divina); la natura umana di Cristo è strumento della sua Natura divina per la nostra salvezza. Le due nature sono unite in una sola Persona, divina, che è il Verbo di Dio. Cristo, in quanto uomo, fin dal suo concepimento ha goduto di somma beatitudine cioè aveva la visione beata di Dio nella maniera più alta e perfetta; questa beatitudine non è mai venuta meno in Lui. Oltre alla visione beata, in Cristo uomo troviamo somma scienza infusa e somma scienza sperimentale, per esse il suo intelletto possibile e il suo intelletto agente erano pienamente attuati. La grazia di Cristo era anch'essa somma fin dalla concezione; s. Tommaso distingue in Cristo la grazia di unione, la grazia abituale e la grazia capitale, le ultime due sono, in certo modo, conseguenza della prima; la grazia capitale è la grazia di Cristo Capo della Chiesa. In Cristo uomo vi fu una volontà umana perfetta e pienamente sottomessa alla divina Volontà, Egli ebbe, per somma partecipazione a Dio un perfetto libero arbitrio che lo portò a scegliere umanamente di sottomettersi pienamente a Dio. In Cristo abbiamo le azioni teandriche (azioni del Dio-uomo), con questa denominazione si vuole mettere in rilievo la profonda comunione delle due nature e delle due azioni nell'unica Persona divina: la Natura divina opera attraverso la natura umana e la natura umana partecipa delle perfezioni della Natura divina ed è strumento di essa, sicché Cristo uomo guarisce toccando e cammina sull'acqua senza affondare. Le azioni teandriche di Cristo sono per noi salvifiche perché azioni del Dio-uomo. In Cristo uomo abbiamo atti sommamente perfetti anche a livello morale: Egli è impeccabile ed ha vissuto la sua esistenza terrena tutto orientato al Fine Ultimo suo e nostro: la glorificazione completa della sua Umanità e la nostra beatitudine nel Cielo. Ogni atto morale di Cristo fu perfettissimo, la sua carità fu perfettissima, e insuperabile da qualsiasi creatura, fin dal suo concepimento nel grembo della Madonna e mai essa diminuì, ugualmente dobbiamo dire delle altre sue virtù; le virtù di Cristo uomo sono dette virtù di un'animo purgato e furono sommamente prossime alle Virtù divine. In Cristo furono perfettissimamente i doni dello Spirito Santo e tutti i carismi; data la somma perfezione dei suoi atti dobbiamo dire che Cristo visse pienamente le beatitudini che predicò.

A queste perfezioni di Dio e di Cristo-uomo, che ora abbiamo sintetizzato, tutti gli uomini sono attratti a partecipare sempre più perfettamente attraverso il Mistero Eucaristico, la terza parte del nostro lavoro esaminerà precisamente la nostra vita spirituale come partecipazione alle perfezioni divine e umane di Cristo, Dio-uomo, attraverso l'Eucaristia.

III PARTE

LA NOSTRA VITA SPIRITUALE COME PARTECIPAZIONE ALLE PERFEZIONI DI DIO E DI CRISTO UOMO ATTRAVERSO L'EUCARISTIA.

Introduzione

In questa parte esamineremo, come detto, in modo più diretto, la causalità della s. Messa, e quindi della Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia, sulla nostra vita spirituale. Per evitare che qualcuno possa pensare che stiamo facendo affermare a s. Tommaso ciò che egli non ha mai detto ricordiamo che, come abbiamo visto:

> "..forma huius Sacramenti profertur ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione huius Sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi."[1512]

L'Eucaristia è azione di Cristo stesso, azione teandrica, come dicemmo, azione che ha per Soggetto il Verbo di Dio[1513], dunque azione di portata universale e di

[1512] Cfr. *S.Th.,* III q. 78 a. 1 in c.

[1513]Cfr. *Super Sent.,* IV d.8 q. 1 a.3 q. 1 " Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet genere actionum in quo inveniuntur plures actiones ordinatae diversis agentibus ordinatis distributae, oportet quod principalis illarum actionum attribuatur principali agenti, cujus virtute secundarii agentes operantur secundarias actiones; sicut patet in artibus quae sub invicem continentur, ut militaris, equestris, et frenorum factrix. Et quia invenimus diversas actiones sacramentales diversis sacramentis distributas, quae in virtute Verbi incarnati agunt, oportet ad perfectam actionem hujus generis esse aliquam sacramentalem actionem quae ipsimet principali agenti attribuatur, quod est Verbum incarnatum; et ideo oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod ipsum Verbum incarnatum contineret, ceteris sacramentis tamen in virtute ipsius agentibus; et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est: quia inter alios sensus solus tactus est cui suum sensibile realiter conjungitur, similitudinibus tantum sensibilium ad alios sensus per medium pervenientibus: gustus autem tactus quidam est: et inter alia quae ad tactum pertinent, solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum; alia vero tangibilia agunt efficiendo aliquas impressiones in eo quod tangitur, sicut patet de calido et frigido, et hujusmodi. Et ideo cum omne sacramentum in figura alicujus rei sensibilis proponi debeat, convenienter sacramentum in quo ipsum Verbum incarnatum nobis conjungendum continetur, proponitur nobis in figura cibi, non quidem convertendi in nos per suam conjunctionem ad nos, sed potius sua conjunctione nos

potenza salvifica in certo modo infinita[1514]; azione che, perciò mette a nostra disposizione la più alta perfezione di santità, sicché Cristo stesso, con la sua somma perfezione, viva in noi, cioè ci faccia sommamente partecipare alla sua perfezione, sommamente santificandoci[1515]. L'Eucaristia è, in questa linea, la santificazione per eccellenza e la perfezione per eccellenza che congiunge noi all'Ultimo Fine perfezionante, cioè a Cristo:

> "Ultimum autem cujuslibet rei extra seipsam, est principium a quo res habet esse: quia per conjunctionem ad ipsum res complentur et firmantur, et propter distantiam ab ipso deficiunt, sicut corruptibilia propter longe distare a primo, ut dicitur in 2 de Generat.; et ideo primum agens habet etiam rationem ultimi finis perficientis. Fons autem Christianae vitae est Christus; et ideo hoc modo Eucharistia perficit, Christo conjungens; et ideo hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum, ut Dionysius dicit; unde et omnes qui sacramenta alia accipiunt, hoc sacramento in fine confirmantur, ut ipse dicit."

L'Eucaristia è la perfezione delle perfezioni, essa attua la carità fervente[1516] che distrugge in noi anche i peccati veniali[1517]; più profondamente, come visto, l'Eucaristia ci dona tutto Cristo cioè tutta la sua perfezione cui ci attira a partecipare sommamente allo stesso Cristo[1518]; questo significa,

---

in ipsum convertens, secundum quod Augustinus ex persona Verbi incarnati dicit: non tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me. "

[1514] *Super Sent.,* IV d. 45 q. 2 a. 4 qc. 3 arg. 2 et ad 2m.

[1515] *S. Th. III* q. 79 a. 1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur. …Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[1516] Cfr. *S.Th.,* III q.79 a.8 ad 2m: "Ad secundum dicendum quod Baptismus non ita ordinatur ad actualem effectum, idest ad fervorem caritatis, sicut hoc sacramentum. Nam Baptismus est spiritualis regeneratio, per quam acquiritur prima perfectio, quae est habitus vel forma, hoc autem sacramentum est spiritualis manducatio, quae habet actualem delectationem."

[1517] Cfr. *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia, etsi non contrarientur caritati quantum ad habitum, contrariantur tamen ei quantum ad fervorem actus, qui excitatur per hoc sacramentum. Ratione cuius peccata venialia tolluntur".

[1518] Cfr. *In Io.,* c. 6 l.7 (n. 977 ed. Marietti). "Et hoc ostendit, quia non ait: "Sicut manduco

evidentemente, che tutta la nostra vita spirituale è perfettamente e sommamente attuata dall'Eucaristia per partecipazione alla perfezione di Cristo e della Trinità[1519].

D'altra parte abbiamo visto che s. Tommaso afferma con chiarezza che l'Eucaristia ci dona la vita eterna[1520], ciò non significa solo che questo Sacramento ci apre le porte del Cielo e della vita beata del Paradiso, ma significa che già ora esso ci dona la vita eterna e questa vita è appunto la nostra vita di grazia[1521], è la vita morale soprannaturale; tutta la nostra vita morale soprannaturale viene a noi dall'Eucaristia[1522]!

Ricordiamo, a questo proposito le parole del s. Dottore:

> "Utilitas autem huius sacramenti magna est et universalis. Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est. Nam ut ex supradictis apparet, cum hoc sacramento sit dominicae Passionis, continet Christum passum: unde quidquid est effectus Dominicae Passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil aliud est hoc sacramentum quam applicatio Dominicae Passionis ad nos. Non enim decebat Christum secundum praesentiam suam semper esse nobiscum; et ideo voluit hoc supplere per hoc sacramentum. Unde manifestum est quod destructio mortis, quam Christus moriendo destruxit, et reparatio vitae, quam resurgendo effecit, est effectus huius sacramenti."[1523]

Patrem, et ego vivo propter Patrem", cum loquatur de processione sua a Patre, sicut dixit Qui manducat me, et ipse vivet propter me, cum loquitur de participatione corporis et sanguinis eius, qua nos efficimur meliores: nam manducatio quamdam participationem dicit."; *Cat. In Matth.* c.26 l.7 "Dionysius in Eccl. Hierar.. In hoc etiam ostenditur quod unum et simplex Dei Verbum per humanationem compositum et visibile ad nos pervenit, et ad se nostram societatem benigne peragens, spiritualium bonorum distributorum nos participes fecit: unde sequitur deditque discipulis suis."; *Super Sent.*, IV d.13 q.2 a.3 ex "Petit ergo sacerdos ut haec, idest significata per haec, scilicet corpus mysticum, per manus Angeli, idest ministerio Angelorum, perferantur in altare sublime, idest in ecclesiam triumphantem, vel in participationem divinitatis plenam."

[1519] *Super Sent.*, IV d.13 q.2 a.3 ex "Petit ergo sacerdos ut haec, idest significata per haec, scilicet corpus mysticum, per manus Angeli, idest ministerio Angelorum, perferantur in altare sublime, idest in ecclesiam triumphantem, vel in participationem divinitatis plenam."

[1520] *In Io.,* cap. 6 l. 6. "Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est."

[1521] Cfr. *S.Th.*III q.79 a.1 ad 1m.

[1522] *In Io.,* cap. 6 l. 6. "Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est."

[1523]Cfr. *In Io.* c. 6 , l.6: "L'utilità di questo sacramento è grande e universale. Grande perché opera in noi ora la vita spirituale, e alla fine quella eterna, come si è detto. Infatti come appare da ciò che sopra si è detto, essendo questo il sacramento della Passione del Signore, contiene Cristo che ha sofferto: per cui tutto ciò che è effetto della Passione del Signore ,

Come è evidente s. Tommaso afferma con chiarezza che la vita spirituale, cioè la vita di grazia, è realizzata ora, in noi, dall'Eucaristia, essa infatti applica a noi, come detto, tutto il Mistero di Cristo e quindi ci salva e ci santifica nella maniera più alta. Vedremo più avanti con attenzione che l'Eucaristia donandoci la carità ci offre, nella carità, tutte le virtù infuse e tutti i doni dello Spirito Santo e ci muove a porre in atto queste virtù e questi doni … cioè l'Eucaristia ci comunica davvero tutta la vita spirituale. Certamente s. Tommaso non ha detto direttamente che l'Eucaristia è causa della fede o che l'Eucaristia è causa della speranza o che è causa dei doni dello Spirito Santo …ma ha detto che essa causa la grazia, causa le virtù (evidentemente infuse), causa la carità, causa la vita spirituale e ha aggiunto che converte soprannaturalmente l'uomo in Cristo, facendolo, evidentemente, partecipare delle perfezioni di Cristo stesso, e ha detto, ulteriormente, che la s. Messa è atto di Cristo, dunque atto teandrico che è per sé causa di ogni nostra perfezione soprannaturale ….dunque ci pare evidente che, per il Dottore Angelico, l'Eucaristia causa in noi la perfezione della nostra vita spirituale con tutti i suoi aspetti e la causa, sottolineamo, facendo partecipare a Cristo Dio-uomo, convertendoci in Lui[1524]:

> … proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis. [1525]

Quello che diremo in questa parte è niente altro che quello che s. Tommaso dice implicitamente nelle sue opere e che noi abbiamo fatto ampiamente emergere da quelle stesse opere, nella prima parte di questo libro. Chi volesse attaccare questa III parte come priva di specifici riferimenti tomisti riteniamo che cadrebbe in una specie di positivismo teologico privo di

---

tutto è anche effetto di questo sacramento. Questo sacramento non è altro che l'applicazione della Passione del Signore a noi....Per cui è chiaro che la distruzione della morte che Cristo realizzò morendo e la riparazione della vita che realizzò risorgendo è effetto di questo sacramento."

[1524]Cfr. *Super Sent.,*IV d.12 "Cibus autem corporalis primo in cibatum convertitur, et ex tali conversione, deperdita restaurat, et quantitatem auget; sed spiritualis cibus non convertitur in manducantem, sed eum ad se convertit.Unde proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[1525]Cfr. *Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c.

logica e privo dello spirito di s. Tommaso il quale, da uomo altamente sapiente, diceva che:

> "Principia autem se habent ad conclusiones in demonstrativis, sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus (unde in II physicorum propositiones syllogismi ponuntur in genere causae efficientis) effectus autem, antequam producatur in actu, praeexistit quidem in causis activis virtute, non autem actu, quod est simpliciter esse. Et similiter antequam ex principiis demonstrativis deducatur conclusio, in ipsis quidem principiis praecognitis praecognoscitur conclusio virtute, non autem actu: sic enim in eis praeexistit."[1526]

Prima che dai principi dimostrativi si giunga ad una conclusione essa preesisteva in essi non in atto ma in virtù; dunque tutto quello che noi diremo possiamo considerarlo detto virtualmente da s. Tommaso in quanto i principi teologici da lui fissati e da noi rilevati portano logicamente alle conclusioni cui noi giungeremo.

A) Tutta la I-IIae e la II-IIae della S. Th. e i testi paralleli in quanto trattano della vita soprannaturale cristiana indicano realtà che hanno per causa l'Eucaristia e che vengono in noi per partecipazione alla vita della Trinità e di Cristo uomo.

Se tutta la vita cristiana ha per causa l'Eucaristia, come abbiamo evidenziato nella prima parte, è evidente che tutte le realtà che s. Tommaso indica come inerenti a questa stessa vita hanno per causa l'Eucaristia. Nella *Summa Theologiae,* testo che seguiremo in modo particolare, queste realtà sono trattate in maniera specifica nella p. I-IIae e nella II-IIae; queste due parti formano nell'insieme praticamente tutta la trattazione tomista della teologia morale cristiana. Appunto in quanto trattano della vita soprannaturale queste due parti analizzano realtà che sono causate dall'Eucaristia, sicché possiamo dire che queste due parti sono la trattazione di ciò che è effetto in noi dell'Eucaristia; sebbene s. Tommaso parli dell'Eucaristia nella III parte della *Summa Theologiae*, tuttavia essa è principale rispetto alla I-IIae e alla II-IIae perché essa è causa di ciò che si afferma in queste ultime. Poiché abbiamo dimostrato nella prima parte di questo nostro lavoro che il pensiero tomista già dall'inizio ma soprattutto nella sua maturità afferma che l'Eucaristia è la causa di tutta la vita morale cristiana dobbiamo altresì dire che non solo nella *Summa Theologiae* ma in

[1526] Cfr. *In libros posteriorum analyticorum* l.3 n.1.

ogni opera tomista dobbiamo considerare che tutte le realtà di cui Egli parla riguardo alla vita morale soprannaturale trovano la loro causa nell'Eucaristia. L'Eucaristia, come già più volte da noi ripetuto, mette a disposizione la perfezione somma di tali realtà, noi riceviamo tale perfezione, più o meno, nella misura della nostra disposizione a riceverla.

È importante anche precisare e sottolineare qui che l' Eucaristia è atto teandrico, divino-umano, sicché in essa opera la causalità principale di Dio Trinità e la causalità strumentale di Cristo uomo perciò tutta la nostra vita soprannaturale è partecipazione alla Trinità e a Cristo uomo, attraverso l'Eucaristia; tutte le realtà inerenti tale vita hanno per causa la Trinità mediante Cristo e attraverso l'Eucaristia e ci fanno partecipare alla vita della Trinità e di Cristo Dio-uomo.

Le tappe del nostro procedere in questa III parte

Come detto in questa III parte ci soffermeremo sulla causalità di questo Sacramento, per sé stesso, sulla nostra vita morale soprannaturale, cioè su ciò che l'Eucaristia mette a nostra disposizione e ci offre; noi vedremo solo alcuni aspetti di tale offerta, più precisamente studieremo prima di tutto il fine cui è diretto il moto dell'uomo sotto l'impulso della Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia, cioè il Fine Ultimo che è la beatitudine celeste. Per conoscere più a fondo la beatitudine celeste e la contemplazione che la caratterizza premetteremo alla trattazione di essa la trattazione della beatitudine imperfetta che si attua nella vita contemplativa soprannaturale, per completezza daremo anche qualche accenno alla contemplazione naturale. Parlando della vita contemplativa soprannaturale svilupperemo anche l'importantissimo tema della preghiera e della meditazione. Vedremo quindi la beatitudine celeste e i suoi vari gradi sottolineando come l'Eucaristia ci conduce alla più alta contemplazione beata. Esamineremo poi più direttamente il moto nostro verso la beatitudine partendo dallo studio della grazia santificante e passando a vedere gli effetti che l'Eucaristia realizza attraverso la grazia in particolare sulla nostra anima, su alcune sue azioni e sulle sue passioni. Tratteremo successivamente delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo che scaturiscono dalla grazia santificante; in particolare studieremo con cura l'azione dell'Eucaristia sulle virtù teologiche e sui doni ad esse collegati.Vedremo, poi, l'opera dell'Eucaristia riguardo al combattimento spirituale che il cristiano deve intraprendere contro i nemici spirituali: il demonio, la carne e il mondo. Esamineremo, infine, l'opera dell'Eucaristia

riguardo all'attuarsi in noi delle beatitudini evangeliche.

Sottolineamo che l'Eucaristia causa in noi non solo la vita soprannaturale ma la perfezione della vita soprannaturale; fin dal primo istante della nostra conversione a Cristo l'Eucaristia (e quindi la Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia) causa in noi la perfezione della santità e sebbene noi non saremo mai capaci di accogliere tale perfezione in pienezza tuttavia possiamo migliorare sempre più nell'accogliere tale perfezione e con tale accoglienza diventiamo noi stessi sempre più santi. Proprio per il fatto che l'Eucaristia causa la perfezione cioè il culmine della nostra soprannaturale in cui è incluso anche il livello appena sufficiente di tale vita, livello che spesso è proprio dei principianti, proprio perciò noi parleremo normalmente di: perfezione che l'Eucaristia attua in noi in ogni ambito della vita di grazia; questa espressione, però non va intesa limitando l'azione dell'Eucaristia al solo perfezionamento spirituale dell'uomo nella grazia in quanto già presente nell'uomo ma va intesa estendola anche alla comunicazione iniziale della grazia stessa; riprendendo quanto dicevamo più sopra affermiamo che non dobbiamo interpretare tale espressione restringendola alla causalità particolare dell'Eucaristia ma dobbiamo estenderla anche alla causalità universale di essa: causalità che ha per effetto, appunto, il livello minimo di grazia e il culmine sommo della stessa, in relazione alla disposizione del ricevente. L'Eucaristia non solo ci perfeziona nella grazia ma ci vivifica alla grazia e noi parlando di: perfezione che l'Eucaristia attua in noi vogliamo dire appunto questo: che l'Eucaristia ci perfeziona e ci vivifica nella grazia.

La Trinità SS.ma in Cristo ci dona, in ogni Eucaristia, la perfezione somma della vita soprannaturale ma noi riceviamo da essa la perfezione cui siamo disposti; se il peccatore che passa alla vita di grazia è disposto può, perciò, giungere subito ad altissima perfezione, già alla prima Eucaristia cui partecipa, ma normalmente questo non accade proprio per la poca disposizione nostra a raggiungere tali vette spirituali. Ciò che ci interessa sottolineare qui, comunque, è il fatto che laddove nelle prossime pagine useremo espressioni apparentemente sintetiche nelle quali affermeremo che l'Eucaristia causa la perfezione della grazia e simili non vogliamo intendere che l'Eucaristia ha solo l'effetto di perfezionare la grazia già presente ma ha anche l'effetto di comunicare la grazia (attraverso la comunione spirituale) a chi non ce l'ha.

Nell'esaminare la nostra vita morale in quanto causata da Dio attraverso l'Eucaristia noi ci riferiremo soprattutto alla dottrina tomista che

emerge nella parte I-IIae e nella parte II-IIae della *Summa Theologiae*; per il necessario inquadramento storico di questi testi rinviamo a trattazioni specifiche sul tema[1527], anche perché, come si può vedere, la mole del nostro lavoro impedisce ulteriori ampliamenti.

[1527] Utile ci pare a questo riguardo T. URDANOZ "Introduccion general a la parte moral de la "Summa"", in *Suma Teologica de s. Tomas de Aquino*, Editorial Catolica, BAC, Madrid 1954 , 1-61.

CAP. VII

L'EUCARISTIA CAUSA IN NOI LA PIÙ ALTA BEATITUDINE[1528] IMPERFETTA E PERFETTA PER PARTECIPAZIONE ALLE PERFEZIONI DI DIO E DI CRISTO UOMO.

Introduzione

Precisiamo anzitutto che, come insegna s. Tommaso, duplice è, in certo modo, il Fine Ultimo dell'uomo: Dio,che è il Fine principale, e la beatitudine[1529] che è come il fine sotto il Fine, la beatitudine infatti è il fine che congiunge pienamente noi al Fine Sommo che è Dio[1530]; il Fine Ultimo può indicare due beni: l'oggetto che desideriamo conseguire, cioè Dio che è bene increato, e il conseguimento di tale oggetto da parte nostra ossia l'uso o godimento di tale oggetto, cioè la nostra fruizione di Dio, tale fruizione è un bene creato[1531]. Duplice è anche la beatitudine di cui l'uomo può godere: vi è, infatti, una beatitudine celeste, perfetta e una beatitudine terrestre imperfetta[1532]. La beatitudine imperfetta si attua in noi qui sulla terra

[1528] Su questo tema si può utilmente consultare l'opera monumentale di S. RAMIREZ *De hominis beatitudine in I-II Summae Theologiae Divi Thomae commentaria (qq. I-V)*. Obras completas de Santiago Ramírez, 3: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1972 ; inoltre si veda G. KOSTKO, *Beatitudine e vita cristiana nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005; T. URDANOZ, "Introduccion al tratado de la bienaventuranza"in *Suma Teologica de s. Tomas de Aquino*, Editorial Catolica, BAC, Madrid 1954; O. BONNEWIJN, *La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2001.

[1529]Cfr. *Super Sent*., IV d.14 q.2 a.3 qc.2 "..Proprius autem effectus humanorum operum est quod per ea homo ad ultimum finem humanae vitae perveniat, scilicet beatitudinem; et ideo illa opera hominis proprie viva dicuntur quae hominem ad vitam aeternam perducere possunt; illa autem mortua, quae hoc faciendi potestatem amiserunt, cum prius eam habuerint[...]".

[1530]Cfr. *Super Sent*., II 38 q.1 a. 2 in c. "Probatur: et ideo in littera dicitur quod Deus rectarum voluntatum finis est, et caritas et bona delectatio, et beatitudo; ita tamen quod Deus ultimus finis sit, et beatitudo caritatem et delectationem complectens, sit sicut finis sub fine, conjungens ultimo fini; cum operatio in objectum tendat: nec est recta relatio voluntatis in Deum nisi mediantibus his tribus".

[1531] Iª-IIae q. 3 a. 1 co.

[1532]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 3 a. 5"[...] Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic

vivendo nella grazia e nella carità ed è via per giungere alla perfetta beatitudine in Cielo; in questo senso possiamo dire che il moto dell'uomo verso il Fine Ultimo è un moto nella beatitudine (imperfetta) sotto l'ala illuminatrice e infiammatrice (di carità) dell'Eucaristia che, come detto, è la causa di tutta la nostra spirituale, ed ha per effetto, dopo la nostra morte, la nostra beatitudine celeste. Aggiungiamo che questo moto è un moto che si svolge nella vita di contemplazione e verso la contemplazione somma e beata, invero la beatitudine consiste principalmente nella contemplazione[1533] .

La beatitudine imperfetta e la vita di contemplazione soprannaturale ci aiutano a conoscere più profondamente la beatitudine perfetta e la vita beata del Cielo dalla quale s. Tommaso fa dipendere tutta la sua teologia morale[1534]; per questo abbiamo deciso, derogando all'ordine fissato dalla *Summa Theologiae*, di trattare prima della beatitudine imperfetta e poi della beatitudine perfetta. La deroga ci permette anche di porre in particolare evidenza il fatto che il moto nostro verso la contemplazione beata è un moto contemplativo, cioè un moto che si attua nella contemplazione, nella preghiera.

La teologia morale a volte può rischiare di essere considerata fredda presentazione di virtù elevate, di doveri impegnativi; è necessario sottolineare bene la dimensione profondamente contemplativa della vita cristiana e quindi della teologia morale cristiana per manifestare questa disciplina e questa vita come veramente attraenti, e "calde", perché è vita, e studio della vita, di unione con Dio che è "fuoco che brucia" e che ci attrae con legami di amore. Sottolineamo, per la nostra vita spirituale, la grande importanza di questa parte relativa alla vita di contemplazione imperfetta perché tale vita è, come vedremo, il motore della nostra spiritualità: da essa, se ben vissuta, infatti, noi traiamo tutte le virtù e le perfezioni

haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X ethic.".

[1533]Cfr. *S.Th.,*II-II q.9 a.4 ad 3m. "[…]beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei. *S.Th.,* I-II q. 3 a. 5"[...] Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X ethic.".

[1534]T. Urdanoz, "Introduccion al tratado de la bienaventuranza"in *Suma Teologica de s. Tomas de Aquino*, Editorial Catolica, BAC, Madrid 1954, 77.

soprannaturali, anche la perseveranza finale[1535], cioè, più precisamente, la vita contemplativa fa che noi apriamo il nostro cuore alla salvezza e alla santificazione che viene a noi attraverso l'Eucaristia. La vita di contemplazione ci dispone efficacemente alla santificazione che ci è donata nell'Eucaristia.

Significato di beatitudine e di contemplazione.

Abbiamo detto più sopra che Dio è beato e che contempla sé stesso, che Cristo ha vissuto e vive in somma beatitudine e contemplazione e che l'Eucaristia ci attrae a partecipare a questa beatitudine e contemplazione, cerchiamo ora di capire meglio cosa si intende per beatitudine e contemplazione. La beatitudine è propriamente l'operazione perfetta di ogni essere intelligente[1536], più precisamente:

> Respondeo dicendum, quod beatitudo, sive felicitas, est in perfectissima operatione habentis rationem et intellectum. Intellectus autem perfectissima operatio est in contemplatione altissimi intelligibilis, quod Deus Est. Unde tam Dei quam angeli, quam etiam hominis ultima felicitas et beatitudo, Dei contemplatio est, non solum secundum sanctos, sed etiam secundum philosophos[1537].

La beatitudine è lo stesso che la vera felicità e consiste nella perfettissima operazione di colui che ha intelletto; tale perfetta operazione consiste, più precisamente, nella contemplazione di Dio: la beatitudine è la contemplazione di Dio. Contemplare, dice s. Tommaso, significa vedere[1538].

[1535]Cfr. *Super Sent.,*III d.34 q.1 a.6 ad 5m "Ad quintum dicendum, quod quamvis homo non habens virtutes, non possit dona impetrare ea merendo; potest tamen impetrare per modum dispositionis ad illa; et iterum aliquis habens virtutes et dona potest impetrare perseverantiam in eis." *S.Th.,* I-II q. 114 a. 9 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod etiam ea quae non meremur, orando impetramus. Nam et peccatores Deus audit, peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum, super illud Ioan. IX, scimus quia peccatores Deus non exaudit; alioquin frustra dixisset publicanus, Deus, propitius esto mihi peccatori, ut dicitur Luc. XVIII. Et similiter perseverantiae donum aliquis petendo a deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat".

[1536] Cfr. *Super Sent.,*II d. 1 q. 2 a. 2 ad 4m.

[1537] Cfr. *Super Sent.,*II d.4 q.1 a.1 in c.

[1538]*Cfr. Super Sent.,* III d. 35 q. 1 a. 2 qc. 2 in c. "Ad secundam quaestionem dicendum, quod vita contemplativa consistit in illa operatione quam homo prae aliis acceptat; unde habet rationem finis respectu aliarum humanarum operationum, quia aliae propter ipsam exercentur. Inquisitio autem rationis sicut a simplici intuitu intellectus progreditur (quia ex principiis quae quis intellectu tenet, ad inquisitionem procedit), ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventae in principia resolvuntur, in quibus

Si distinguono generalmente due significati di contemplazione secondo che essa è intesa in senso stretto o in senso lato.

Per contemplazione in senso stretto il Dottore Angelico afferma che si intende l'atto dell'intelletto che medita le cose divine, perciò la contemplazione è atto della sapienza[1539]; in questo senso la contemplazione consiste nella semplice intuizione della Verità e si distingue dal pensare, che consiste in ogni attuale operazione dell'intelletto, e dal meditare che consiste nel processo per cui la ragione da alcuni principi giunge alla contemplazione di una verità[1540]. Alla meditazione s. Tommaso equipara la cosiddetta speculazione[1541].

---

certitudinem habent. Et ideo vita contemplativa principaliter in operatione intellectus consistit; et hoc ipsum nomen contemplationis importat, quod visionem significat. Utitur tamen inquisitione rationis contemplativus, ut deveniat ad visionem contemplationis, quam principaliter intendit; et haec inquisitio, secundum Bernardum, dicitur consideratio."

[1539]Cfr. *Super Sent*., IV d.15 q.4 a.1 qc.2 ad 1m "Ad primum ergo dicendum, quod contemplatio aliquando capitur stricte pro actu intellectus divina meditantis; et sic contemplatio est sapientiae actus.Alio modo communiter pro omni actu quo quis a negotiis exterioribus sequestratus soli Deo vacat: quod quidem contingit dupliciter; vel inquantum homo Deum loquentem in Scripturis audit, quod fit per lectionem; vel inquantum Deo loquitur, quod fit per orationem. Meditatio autem ad utrumque se habet quasi medium inter ea; quia ex hoc quod nobis loquitur in Scripturis, ei per meditationem intellectu et affectu praesentamur; et sic praesentati ei, vel praesentem eum habentes, ei loqui possumus per orationem; et ideo posuit Hugo, ubi Sup., tres contemplationis partes; primam lectionem, secundam meditationem, tertiam orationem. Nec tamen oportet quod sit oratio sapientiae actus ab ea elicitus, quamvis sapientia per meditationem viam orationi praeparet."

[1540]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 180 a. 3 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod cogitatio, secundum Richardum de sancto Victore, pertinere videtur ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum, ad cognoscendum aliquos effectus; et imaginationes; et discursus rationis circa diversa signa, vel quaecumque perducentia in cognitionem veritatis intentae. Quamvis secundum Augustinum, XIV de Trin., cogitatio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentis ad veritatis alicuius contemplationem. Et ad idem pertinet consideratio, secundum Bernardum. Quamvis secundum philosophum, in II de anima, omnis operatio intellectus consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit quod contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus; cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus."

[1541]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 180 a. 3 ad 2 "Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Glossa Augustini ibidem, speculantes dicit a speculo, non a specula. Videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet. Unde speculatio ad meditationem reduci videtur."

In senso lato per contemplazione si intende ogni attività per la quale l'uomo lascia le cose esteriori e si dedica solo a Dio, il che si realizza attraverso l'ascolto della parola di Dio nelle SS. Scritture o attraverso la preghiera[1542].

A)L' Eucaristia causa in noi il culmine della vita di contemplazione soprannaturale, cioè della vita beata imperfetta, a noi possibile in questo mondo.

1) Atti della vita contemplativa[1543], loro ordine intrinseco e loro relazione con l'Eucaristia.

Si parla generalmente di vita contemplativa intendendo con questo termine la vita avente per fine principale la contemplazione che può essere, come vedremo, contemplazione semplicemente naturale, come quella dei filosofi, o contemplazione soprannaturale che è via alla contemplazione beata[1544]. S. Tommaso distingue la vita contemplativa, avente per fine principale la contemplazione, dalla vita attiva nella quale la persona ha come scopo principale il compimento delle azioni esteriori[1545].

[1542] Cfr. *Super Sent.,* IV d.15 q.4 a.1 qc.2 ad 1m.

[1543]Sul tema della contemplazione in s. Tommaso si possono consultare i testi seguenti

R. Garrigou Lagrange, *Perfezione cristiana e contemplazione secondo s. Tommaso d'Aquino e s. Giovanni della Croce,* Torino- Roma 1933 opera interessantissima che consiglio vivamente a tutti; M. ECHEVERRÍA GÁLVEZ, «Escuela, contemplación y virtud». Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis; Società Internazionale Tommaso d'Aquino (eds.), *Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino. 21-25 Settembre 2003*, t. 3 (Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Vatican City, 2006) 454-466.; J. A. DEL MORAL, «La contemplación según Santo Tomás de Aquino». *Anámnesis* 29 (2005) 73-88.

[1544]Cfr. *S.Th.,*II-II q. 180 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt ad contemplationem veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est, quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum, ut supra dictum est."

[1545]Cfr. S.Th., *II-II* q. 179 a.1 in c. "Unde etiam et in hominibus vita uniuscuiusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in hoc praecipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur in IX ethic..

Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam principaliter intendunt exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam."

Il fine della contemplazione, in quanto contemplazione, è la verità[1546] dunque il fine di chi si dedica alla vita contemplativa è ultimamente la verità anzi, più precisamente, la considerazione della verità[1547] che si attuerà perfettamente e sommamente in Paradiso e che si attua imperfettamente già ora, per grazia.

La vita contemplativa ha come motore la carità, dice infatti s. Tommaso:

> "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod vita contemplativa sanctorum praesupponit amorem ipsius contemplati, ex quo procedit. Unde cum vita contemplativa consistat in operatione quam quis maxime intendit, oportet quod sit circa contemplationem maxime amati: hoc autem Deus est: unde principaliter consistit in operatione intellectus circa Deum; unde Gregorius, super Ezech., dicit, quod contemplativa vita ad solum videndum principium anhelat, scilicet Deum."[1548]

La contemplazione soprannaturale procede dalla carità che è amore di Dio. La carità, in particolare, opera sull'intelletto perché possa conoscere, cioè contemplare, Colui che ama e perciò tale contemplazione principalmente consiste nell'operazione dell'intelletto circa Dio sicché possiamo dire che la

---

[1546]Cfr. *Super Sent.,* III d. 35 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1 " Ad primum igitur dicendum, quod finis contemplationis, inquantum contemplatio, est veritas tantum; sed secundum quod contemplatio accipit rationem vitae, sic induit rationem affectati et boni, ut dictum est. "

[1547]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 180 a. 2 in c. "Respondeo dicendum quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter, uno modo, essentialiter; alio modo, dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam. Quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis. Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, ut philosophus dicit, in II Ethic. Unde et ipse, in X Ethic., virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia; et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent."

[1548]Cfr. *Super Sent.,* III d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 in c. "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod vita contemplativa sanctorum praesupponit amorem ipsius contemplati, ex quo procedit. Unde cum vita contemplativa consistat in operatione quam quis maxime intendit, oportet quod sit circa contemplationem maxime amati: hoc autem Deus est: unde principaliter consistit in operatione intellectus circa Deum; unde Gregorius, super Ezech., dicit, quod contemplativa vita ad solum videndum principium anhelat, scilicet Deum. "

vita contemplativa anela solo a vedere il principio che è Dio; tuttavia il contemplativo considera anche altre cose, in quanto ordinate a Dio come al fine, cioè:

1) le creature, in cui ammiriamo la Maestà e la Sapienza divina,

2) i benefici divini, dai quali ci infiammiamo d'amore divino,

3) i peccati propri, dalla purificazione dei quali il cuore è disposto affinché possa vedere Dio[1549].

Più precisamente, riguardo agli oggetti della contemplazione, possiamo dire che alla vita contemplativa attengono alcune realtà come principali e altre come dispositive: principale è la contemplazione della divina Verità che si realizza in noi attualmente in modo enigmatico e come attraverso uno specchio; come dispositivi a questa contemplazione stanno gli effetti divini per cui siamo condotti a questa contemplazione e tali effetti sono:

- tutte le virtù infuse, infatti se manca anche una di esse viene meno la carità, che è il motore della vita contemplativa;
- altri atti, oltre la contemplazione; essi consistono anche nella fissazione dei principi dai quali si procede alla contemplazione della verità e nella deduzione dei principi nella verità che si

[1549]Cfr. *Super Sent.,* III d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 in c. "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod vita contemplativa sanctorum praesupponit amorem ipsius contemplati, ex quo procedit. Unde cum vita contemplativa consistat in operatione quam quis maxime intendit, oportet quod sit circa contemplationem maxime amati: hoc autem Deus est: unde principaliter consistit in operatione intellectus circa Deum; unde Gregorius, super Ezech., dicit, quod contemplativa vita ad solum videndum principium anhelat, scilicet Deum. Nihilominus tamen et contemplativus considerat alia, inquantum ad Dei contemplationem ordinantur sicut ad finem, puta creaturas, in quibus admiratur divinam majestatem et sapientiam et beneficia Dei, ex quibus inardescit in ejus amorem; et peccata propria, ex quorum ablutione mundatur cor, ut Deum videre possit. Unde et nomen contemplationis significat illum actum principalem, quo quis Deum in seipso contemplatur; sed speculatio magis nominat illum actum quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit. Et similiter etiam felicitas contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit: quia, secundum philosophum, consistit in actu altissimae potentiae quae in nobis est, scilicet intellectus, et in habitu nobilissimo, scilicet sapientia, et etiam objecto dignissimo, quod Deus est. Unde enim philosophi ultimum tempus vitae suae reservabant, ut dicitur, ad contemplandum divina, praecedens tempus in aliis scientiis expendentes, ut ex illis habiliores fierent ad considerandum divina."

cerca di conoscere[1550] e consistono più generalmente nella lettura, nella meditazione e nella preghiera; dice infatti s. Tommaso che alla conoscenza della verità l'uomo giunge per una duplice strada: attraverso ciò che riceve da altri, e a questo riguardo: per ricevere da Dio occorre la preghiera, per ricevere dagli uomini occorre l'ascolto e la lettura; attraverso ciò che riceve dalla sua propria attività e per questo è necessaria la meditazione[1551];

- la contemplazione degli effetti divini[1552].

[1550]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 180 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod de vita contemplativa nunc loquimur secundum quod ad hominem pertinet. Haec est autem differentia inter hominem et Angelum, ut patet per Dionysium, VII cap. de Div. Nom., quod Angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis."

[1551]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 180 a. 3 ad 4 "Ad quartum dicendum quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo, per ea quae ab alio accipit. Et sic quidem, quantum ad ea quae homo a Deo accipit, necessaria est oratio, secundum illud Sap. VII, invocavi, et venit in me spiritus sapientiae. Quantum vero ad ea quae accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium. Et sic requiritur meditatio."

[1552]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 180 a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter, uno modo, principaliter; alio modo, secundario vel dispositive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae. Unde Augustinus dicit, in I de Trin., quod contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum. Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro terminetur. Unde et philosophus, in X Ethic., in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. Sic igitur ex praemissis patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent, primo quidem, virtutes morales; secundo autem, alii actus praeter contemplationem; tertio vero, contemplatio divinorum effectuum; quarto vero completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis."

La vita contemplativa è una vita profondamente unitaria, strutturata in ordine al fine che è la considerazione della Verità[1553] cioè la contemplazione[1554], più precisamente occorre dire che questa vita è ordinata alla più alta contemplazione beata che è il nostro Fine Ultimo e perciò è ordinata, secondariamente, alla più alta carità[1555] nostra in questo mondo, infatti, come vedremo, è la carità che ci fa meritare la gloria e la beatitudine del Cielo e tanto più grande è la carità tanto più grande sarà la nostra beatitudine e la nostra gloria celesti; d'altra parte gli atti della vita contemplativa sono strumenti attraverso cui la nostra anima si apre alla carità e giunge alla carità perfetta.

L'Eucaristia, che causa in noi la più alta carità con tutte le virtù infuse e la più alta beatitudine, dobbiamo ritenere che ci fa ordinare perfettamente, sotto l'azione della prudenza infusa, tutta la nostra vita alla più alta contemplazione beata e, quindi, alla più grande carità a noi possibile in questo mondo; essa perciò attua in noi con somma intensità l'anelito di carità che fonda la contemplazione soprannaturale e che ci spinge anzitutto a considerare sempre più profondamente Dio e a realizzare sempre più efficacemente tutti gli atti contemplativi dispositivi a tale considerazione, perciò l'Eucaristia ci attua sommamente alla vita secondo le virtù infuse, alla lettura, alla meditazione, alla preghiera e alla considerazione della verità che, come abbiamo visto, sono parte della vita contemplativa. Parleremo

---

[1553]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 180 a. 2 in c. "Respondeo dicendum quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter, uno modo, essentialiter; alio modo, dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam. Quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis. Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, ut philosophus dicit, in II Ethic. Unde et ipse, in X Ethic., virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia; et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent."

[1554]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 180 a. 3 in c. "Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem".

[1555] *Quodlib.,* 4 q.12 a.2 "Et ulterius omnes virtutes, tam morales quam theologicae, ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Et postea subdit: pro hac ieiuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut per illas ab universis passionibus noxiis illaesas praeparet cor nostrum, et servare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere. "

delle virtù infuse, come detto, più avanti, dopo aver trattato della grazia; nelle prossime pagine, dopo una necessaria chiarificazione sulla relazione tra intelletto e volontà nella vita contemplativa, tratteremo più specificamente della lettura, della meditazione, della preghiera e della contemplazione nel senso più proprio del termine. Certamente non tutti sono chiamati alla vita contemplativa degli eremiti e dei monaci ma tutti sono chiamati a una profonda vita di preghiera, tutti sono chiamati a pregare incessantemente dice s. Tommaso sulla linea del Vangelo[1556] e, in questo senso, ad una vita di contemplazione giacché la preghiera è uno degli atti della vita contemplativa, inoltre la meditazione e la contemplazione non sono patrimonio eslusivo di coloro che fanno vita contemplativa, infatti tutti sono chiamati a meditare continuamente la parola del Signore[1557] e tutti sono chiamati a partecipare nella maniera più alta alla perfezione contemplativa di Cristo, attraverso la s. Messa, perciò quello che abbiamo affermato e

[1556]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 83 a. 14. "Sed contra, videtur quod continue sit orandum. Quia dominus dicit, Luc. XVIII, oportet semper orare, et non deficere.Et I ad Thess. V, sine intermissione orate. Respondeo…….Causa autem orationis est desiderium caritatis, ex quo procedere debet oratio. Quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute, manet enim virtus huius desiderii in omnibus quae ex caritate facimus; omnia autem debemus in gloriam dei facere, ut dicitur I ad Cor. X.

Et secundum hoc oratio debet esse continua.Unde Augustinus dicit, ad probam, in ipsa fide, spe et caritate continuato desiderio semper oramus….

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad probam, non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus; aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso domino scriptum est quod pernoctaverit in orando, et quod prolixius oraverit, ut nobis praeberet exemplum. Et postea subdit, absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur.

Ad secundum dicendum quod prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

Ad tertium dicendum quod dominus non instituit hanc orationem ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad haec sola impetranda debet tendere nostrae orationis intentio, qualitercumque ea proferamus vel cogitemus.

Ad quartum dicendum quod aliquis continue orat, vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est.

Vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret. Vel propter effectum, sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus; sive etiam in alio, puta cum aliquis suis beneficiis provocat alium ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando quiescit."

[1557]Cfr. *In Symb.,* a. 2 "Tertio oportet quod Verbum Dei in nobis manens continue meditemur; quia non solum oportet credere, sed meditari; aliter non prodesset; et huiusmodi meditatio valet multum contra peccatum. Psal. CXVIII, 11: in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi; et iterum de viro iusto dicitur Psal. I, 2: in lege eius meditabitur die ac nocte. Unde de Beata Virgine dicitur Luc. II, 51, quod conservabat omnia verba haec conferens in corde suo."

affermeremo riferendoci più direttamente a coloro che si dedicano alla pura vita contemplativa riteniamo che debba estendersi indirettamente a tutti i cristiani: l'Eucaristia unendoci a Cristo sommo contemplativo e facendoci partecipare sommamente alla sua perfezione ci attira tutti alla più alta vita di preghiera, di meditazione e di contemplazione, che possiamo attuare quaggiù e, ultimamente, attira tutti alla più alta vita contemplativa in Cielo.

Prima di concludere questo paragrafo vogliamo offrire una importante chiarificazione sulla relazione tra volontà e intelletto nella vita contemplativa e quindi sull'azione, in questa stessa vita, della carità, che ha per soggetto la volontà. La vita contemplativa soprannaturale è quella di coloro che principalmente intendono applicarsi alla contemplazione della verità, tale intenzione è atto della volontà mossa dalla carità perciò la vita contemplativa, sebbene, quanto alla stessa essenza dell'azione, attenga all'intelletto, quanto a ciò che muove la persona a compiere una tale operazione attiene invece alla volontà e quindi alla carità che muove tutte le altre potenze ai loro atti; la volontà muove a conoscere qualcosa sensibilmente o intellettualmente per amore della cosa vista e perciò la vita contemplativa soprannaturale è costituita nella carità di Dio difatti per l'amore di Dio l'uomo si infiamma a conoscere la Bellezza divina e poiché ognuno si diletta e trova piacere quando ha ottenuto ciò che ama perciò la vita contemplativa termina nel piacere che è nella volontà[1558], in questo senso la contemplazione termina nell'affetto[1559]. Dunque la carità è, in certo modo, principio e compimento della vita contemplativa, fermo restando,

[1558]Cfr. *S.Th.*, II-II q. 180 a. 1 "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt ad contemplationem veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est, quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum, ut supra dictum est. Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visae, quia, ut dicitur Matth. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum, quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur.

Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex qua etiam amor intenditur. "

[1559]*Cfr. S.Th.,* IIª-IIae, q. 180 a. 3 ad 3 " Ad tertium dicendum quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem. Unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim quod contemplatio in affectu terminatur. "

però, che, secondo s. Tommaso, ciò che caratterizza la contemplazione beata perfetta è principalmente la visione di Dio che è atto, come vedremo, dell'intelletto speculativo[1560]; essendo l'intelletto la potenza più alta[1561] e perciò quella più direttamente relata all'atto più alto dell'uomo, che è la contemplazione beata perfetta[1562]. S. Tommaso spiega tutto questo in modo veramente elevato dicendo:

> "Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, X confess., quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis."[1563]

L'essenza della beatitudine è nell'atto dell'intelletto ma alla volontà attiene il piacere conseguente la beatitudine secondo che la beatitudine è gioia che viene dalla verità, e quindi la gioia è la consumazione della beatitudine.

a) L'Eucaristia come causa della lettura santa.

Come abbiamo visto e come sempre meglio vedremo, l'Eucaristia donandoci la perfezione della carità e di tutte le virtù infuse, quindi anche della prudenza, ci spinge alla perfezione della contemplazione di Dio, dunque ci spinge alla perfetta realizzazione degli atti dispositivi alla contemplazione stessa.

Tra gli atti dispositivi alla contemplazione vi è la lettura; attenzione bene qui non parliamo di qualsiasi lettura ma della lettura ordinata alla carità e alla contemplazione, cioè della lettura santa.

Distinguiamo, con s. Tommaso, anzitutto due forme di lettura santa:

1) la lettura privata per la quale una persona legge da sola;
2) la lettura pubblica per la quale una persona legge ad un gruppo di persone, come avviene durante la s. Messa[1564].

[1560]Cfr. *C. Gent.*, l. 3 c. 26.
[1561] Cfr.r. *S.Th.,*I q. 82 a. 3 in c.
[1562] *Cfr. S.Th.,* I q. 82 a. 3 ".. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas."
[1563] *Cfr. S.Th.,*I-II q.3 a.4 in c.
[1564]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 187 a. 3 ad. 3m "Similiter quod dicit de lectione et oratione, referendum est ad orationes et lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt, non autem ad illos qui publicas orationes in Ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in

Entrambe queste forme di lettura fanno parte della vita contemplativa perché anche la Liturgia della Chiesa è momento di contemplazione e anzi, come vedremo, la s. Messa che è il Cuore della vita liturgica è sommo momento di contemplazione.

A questo riguardo è interessante sottolineare che tanto importante è la lettura della Scrittura che si fa pubblicamente durante la s. Messa, che, anche per le letture che precedono il Vangelo (il quale è letto dal diacono o dal sacerdote), sono stabilite normalmente delle persone scelte, cioè i lettori, che hanno un vero e proprio ministero ecclesiasiastico e fanno parte di uno dei sette ordini della Chiesa, insieme con i sacerdoti e i diaconi[1565].

La lettura prepara alla preghiera; la preghiera, infatti, nella vita contemplativa è preminente rispetto alla lettura[1566]. La lettura è ordinata alla preghiera e, più generalmente, è ordinata, come tutte le opere veramente contemplative, alla contemplazione e, aggiunge s. Tommaso, alla carità[1567]. L'Eucaristia in quanto causa delle virtù sante ci muove a realizzare in modo perfetto la lettura santa, ordinandola alla più grande crescita della carità stessa; più generalmente possiamo dire che la Trinità SS.ma in Cristo attraverso l'Eucaristia, dobbiamo ritenere che ci attua, in maniera perfettissima ad ordinare la nostra lettura verso la più perfetta preghiera, verso la più perfetta carità, verso tutti gli altri effetti buoni che la lettura santa realizza nella nostra vita e, ultimamente, verso la più alta contemplazione beata.

a,1) Effetti generali della lettura santa.

La lettura santa è un potente rimedio contro la concupiscenza

scholis legunt. Unde non dicit, qui dicunt se vacare doctrinae vel instructioni, sed, qui dicunt se vacare lectioni.Similiter autem de praedicatione loquitur, non quae fit publice ad populum, sed quae specialiter fit ad unum vel paucos per modum privatae admonitionis. Unde signanter dicit, si alicui sermo erogandus est, nam, sicut Glossa dicit, I ad Cor. II, sermo est qui privatim fit, praedicatio quae fit in communi."

[1565] *De ar. fid.,* p. 2 " Sunt autem septem ordines: scilicet presbyteratus, diaconatus, subdiaconatus, acolytatus, exorcistae, lectoris et ostiarii. "

[1566]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 188 a. 6 " et in operibus contemplativae, potior est oratio quam lectio. "

[1567] *Quodlib.* 4 q.12 a.2 "Et ulterius omnes virtutes, tam morales quam theologicae, ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Et postea subdit: pro hac ieiuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut per illas ab universis passionibus noxiis illaesas praeparet cor nostrum, et servare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere. "

malvagia: chi ama lo studio delle Scritture non amerà i vizi della carne[1568] più generalmente essa ha l'effetto di liberarci dalle cattive passioni, dalle bramosie terrene e dalle inquietudini[1569]. La parola di Dio è un martello che rompe la pietra[1570] delle nostre miserie spirituali, perciò l' utilità della lettura della s. Scrittura è massima per noi perché tale lettura ci conduce alla vita; tale vita è triplice, spiega s. Tommaso:

1) la Scrittura ci predispone alla vita di grazia, perciò Gesù dice che le sue parole sono spirito e vita, attraverso tale vita lo spirito dell'uomo vive per Dio;

2) la Scrittura ci conduce alla vita della giustizia attuata nelle opere;

3) la Scrittura ci conduce alla vita di gloria che la Scrittura stessa promette[1571].

[1568] *De perf.,* c. 9 "Contra igitur huiusmodi continentiae impedimentum multiplex remedium invenitur. Quorum primum et praecipuum est ut mens circa contemplationem divinorum et orationem occupetur… Secundum remedium est studium Scripturarum, secundum illud Hieronymi ad rusticum monachum: ama Scripturarum studia, et carnis vitia non amabis. Unde apostolus cum dixisset timotheo, I Tim. IV 12: exemplum esto fidelium in verbo, in conversatione, in caritate, in fide, in castitate; statim subdit: dum venio, attende lectioni."

[1569] Cfr.*De perf*., c. 9 "Ex quo patet quod, sicut abbas Moyses dicit in collationibus patrum, pro puritate cordis servanda, solitudo sectanda est, ac ieiuniorum inediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus; ut scilicet per illas ab universis passionibus noxiis illaesum parare cor nostrum, et conservare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere."

[1570] *In Jer.,* c. 36, l. 3 "Hic ponitur denuntiatio ad principes: et primo ponitur de Scriptura prophetiae, facta significatio ad principes: et nuntiavit eis Michaeas. Apoc. Ult.: qui audit dicat: veni. Secundo Scripturae petitio: miserunt itaque omnes principes ad Baruch[...]Dicentes volumen ex quo legisti populo sume in manu tua: mystice, in operatione.Eccle. 9: quodcumque potest facere manus tua, instanter operare: quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas. Apportatio, tulit ergo. Tertio ponitur Scripturae recitatio: et dixerunt ad eum: sede, et lege haec in auribus nostris. Act. 20: non enim subterfugi quominus annuntiarem omne consilium Dei vobis. Et lectionis effectus: igitur cum audissent omnia verba, obstupuerunt. Supra 23: numquid non verba mea sunt quasi ignis ardens, dicit Dominus, et quasi malleus conterens petras? "

[1571] *Princ. bib.,* p. 1 "Utilitas autem huius Scripturae est maxima, Isai. XLVIII: ego Dominus Deus tuus docens te utilia. Unde sequitur: omnes qui tenent eam pervenient ad vitam; quae quidem triplex est.

Prima est vita gratiae, ad quam sacra Scriptura disponit, Ioan. VI: verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. Per hanc enim vitam spiritus Deo vivit, Gal. II: vivo autem, iam non ego: vivit vero in me Christus. Secunda est vita iustitiae in operibus consistens, ad quam sacra Scriptura dirigit, Psal.: in aeternum non obliviscar iustificationes tuas; quia in eis vivificasti me.

Tertia est vita gloriae, quam sacra Scriptura promittit et ad eam perducit, Ioan. VI: Domine, ad quem ibimus? verba vitae aeternae habes. Eodem, XX: haec autem scripta sunt

A queste varie vite la S. Scrittura ci conduce comandandoci e aiutandoci con il dono della grazia che Dio stesso elargisce e di cui parla la stessa S. Scrittura[1572]. Più precisamente dobbiamo dire che alla perfezione di queste vite ci conduce l'Eucaristia attraverso la lettura santa della S. Scrittura, donandoci, in Cristo, somma obbedienza agli insegnamenti divini e somma perfezione di grazia e di carità, nonché somma perfezione di: sapienza, imitazione di Cristo, pazienza, consolazione e speranza; infatti la lettura della S. Scrittura ha, in particolare, l'effetto di istruirci e portarci ad imitare Cristo, accogliendo in Lui la consolazione e la pazienza che viene proprio dalle Scritture e ultimamente la speranza[1573].

a,2) Effetti specifici della santa lettura per i sacerdoti.

La lettura santa e perfetta, che, sottolineamo, scaturisce dall'Eucaristia, è molto importante per preparare alla predicazione; per esortare e per insegnare perfettamente secondo Dio occorre avere studiato prima, bene, la S. Scrittura sotto la super-illuminante e super-santificante forza che viene a noi dalla s. Messa; s. Tommaso spiega, a questo proposito, sulla linea di s. Girolamo, che per molto tempo occorre leggere e apprendere

---

ut credatis; et ut credentes vitam habeatis in nomine ipsius."

[1572] Cfr. ibid. p. 2 "Ad hanc autem vitam sacra Scriptura perducit dupliciter: scilicet, praecipiendo et adiuvando. Praecipiendo per mandata quae proponit, quod pertinet ad vetus testamentum, Eccli. XXIV: legem mandavit nobis Moyses. Adiuvando autem per donum gratiae quod legislator largitur, quod pertinet ad novum testamentum."

[1573] *In Rom.,* c.15 l.1"Deinde, cum dicit quaecumque enim scripta sunt, etc., ostendit quod hoc exemplum Christi sit nobis imitandum, dicens quaecumque enim scripta sunt in sacra Scriptura, vel de Christo vel de membris eius, scripta sunt ad nostram doctrinam. Nulla enim necessitas fuit haec scribere, nisi propter nos, ut ex his instruamur. II Tim. III, V. 16: omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum et erudiendum, etc.. Quid autem in Scripturis ad nostram doctrinam contineatur, ostendit subdens ut per patientiam et consolationem Scripturarum, id est quas Scripturae continent. Continetur enim in sacra Scriptura patientia sanctorum in malis sustinendis. Iac. ult.: patientiam Iob audistis. Continetur etiam in eis consolatio, quam Deus eis exhibuit, secundum illud Ps. XCIII, 19: secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo, consolationes tuae laetificaverunt animam meam. Unde et I Petr. I, 11 dicitur: praenuntians eas, quae in Christo sunt, passiones, quod pertinet ad patientiam, et posteriores glorias, quod pertinet ad consolationem. Quem autem fructum ex hac doctrina suscipiamus, ostendit subdens spem habeamus. Per hoc enim quod ex sacra Scriptura instruimur eos, qui patienter propter Deum tribulationes sustinuerunt, divinitus consolatos fuisse, spem accipimus, ut et ipsi consolemur, si in ipsis fuerimus patientes. Iob XIII, 15: et si occiderit me, in ipso sperabo."

quello che poi si potrà insegnare[1574].

Quanto appena detto riguarda soprattutto i sacerdoti e ancora di più i vescovi, secondo l'insegnamento di s. Paolo a s. Timoteo interpretato da s. Tommaso per cui per essere idonei alla predicazione occorre acquisire la scienza con la lettura ed esercitarsi, così da essere pronti, proprio perciò la S. Scrittura ci invita a leggere e scrutare essa stessa in modo santo e perfetto[1575] cioè mossi dallo Spirito Santo che ci viene donato attraverso l'Eucaristia. Più precisamente la lettura dei libri santi da parte del sacerdote deve servirgli non solo a predicare ma anche a svolgere altri compiti quali:

1) la lettura che consiste nell'insegnare agli altri attraverso la lettura dei libri santi,

2) la disputa che consiste nel confutare le affermazioni contrarie alla sana dottrina.

Per svolgere efficacemente tali compiti il sacerdote ha bisogno di una grande santità di vita[1576] ossia ha bisogno di vivere in grande profondità il

[1574]Cfr. *C. imp.,* p. 3 c. 4 "Quod autem illis qui ad praedicationis officium deputantur, praecipue studium Scripturarum conveniat, patet per illud quod dicit apostolus, I Tim. IV, 13: dum venio, attende lectioni, exhortationi et doctrinae. Ex quo patet quod exhortari et docere volentibus necessarium est studium lectionis. Item. Hieronymus ad rusticum mon.: multo tempore disce quae postmodum doceas: et idem ad eundem: si clericatus te titillat desiderium, discas quod possis docere. Item. Gregorius in pastorali: nimirum necesse est ut qui ad officium praedicationis excubant, a sacrae lectionis studio non recedant. Item. Religiosorum vita praecipue ad contemplationem ordinatur. Sed pars contemplationis est lectio, ut Hugo de sancto victore dicit. Ergo religiosis studio vacare competit."

[1575]Cfr. Gv. 5,39-40 "Voi scrutate le Scritture, pensando di avere in esse la vita eterna: sono proprio esse che danno testimonianza di me. Ma voi non volete venire a me per avere vita." 2 Pt. 1,20s "Sappiate anzitutto questo: nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione, poiché non da volontà umana è mai venuta una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono alcuni uomini da parte di Dio."

"*In Io.,* c. 1 l.13 "Quarto modo exponitur ut referatur ad propheticam Christi praenuntiationem, ut sic respondeatur principaliter Pharisaeis, qui continue Scripturas veteris testamenti, in quibus praenuntiabatur Christus, inquirebant, et tamen eum non cognoscebant. Et secundum hoc dicitur medius vestrum stetit; idest, in sacra Scriptura, quam vos semper revolvitis; infra V, 39: scrutamini Scripturas. Quem tamen vos nescitis, quia cor vestrum induratum est propter infidelitatem et oculi vestri excaecati sunt, ut non agnoscatis praesentem, quem creditis futurum."

[1576] *Princ. bib.*, p. 2" Omnes igitur doctores sacrae Scripturae esse debent alti per vitae eminentiam, ut sint idonei ad efficaciter praedicandum; quia, ut dicit Gregorius in pastorali: cuius vita despicitur, necesse est ut eius praedicatio contemnatur. Ecclе.XII: verba sapientum quasi stimuli et quasi clavi in altum defixi. Non enim cor stimulari potest aut

mistero eucaristico.

a,3) L'Eucaristia causa in noi la perfezione degli effetti della lettura santa.

Volendo ricapitolare e puntualizzare l'azione dell'Eucaristia in relazione alla lettura santa dobbiamo dire che la SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia attuandoci in maniera perfetta alla lettura ci dona anche di trarre da essa gli effetti migliori, perciò essa ci conduce a leggere in maniera sommamente fruttuosa così da poter convertirci profondamente noi stessi per poi attrarre efficacemente tante anime al Signore. In particolare attraverso l'Eucaristia (che ci dona la santa e perfetta prudenza) dobbiamo ritenere che siamo portati ad amare lo studio delle Scritture[1577] e siamo portati a scegliere le letture adatte ai nostri bisogni e a leggerle in modo efficace per liberarci nella maniera più perfetta dalla concupiscenza malvagia e dai vizi della carne[1578], dalle bramosie terrene, dalle cattive passioni e dalle inquietudini[1579].

Il SS.mo Sacramento, attraverso la lettura della parola di Dio, è una specie di Martello che rompe nella maniera più perfetta la pietra[1580] delle nostre miserie spirituali, e fa che l' utilità della lettura della s. Scrittura sia massima per noi, istruendoci nella maniera più alta sulle verità della fede, conducendoci nella maniera più perfetta alla vita più santa in questo mondo, nella perfetta imitazione di Cristo, nella consolazione spirituale, nella pazienza e nella santa speranza[1581], e infine conducendoci alla gloria più alta del Cielo. In questo modo l'Eucaristia , o meglio la Trinità attraverso l'Eucaristia attua pienamente in noi, mediante la lettura santa, le tre vite di cui s. Tommaso ci ha parlato: la vita secondo giustizia, la vita di grazia e la vita di gloria.

---

configi in timore Dei, nisi in vitae altitudine defigatur…Debent esse illuminati, ..Muniti, ut errores confutent disputando, Luc. XXI: ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri. Et de his tribus officiis, scilicet praedicandi, legendi et disputandi, dicitur, tit.I: ut sit potens exhortari, quantum ad praedicationem; in doctrina sana, quantum ad lectionem; et contradicentes revincere, quantum ad disputationem."

[1577]Cfr. *De perf.,*c. 9 .

[1578]Cfr. *De perf.,*c. 9 .

[1579]Cfr.*De perf.,*c. 9 .

[1580]Cfr. *In Jer.,* c. 36 l. 3.

[1581] *In Rom.,* c.15 l.1

b)L'Eucaristia causa in noi la più alta meditazione soprannaturale.

b,1) Precisazioni sulla causalità divina attraverso l'Eucaristia riguardo alla meditazione; definizione di meditazione.

S. Tommaso ci dice che il primo effetto dello Spirito Santo in noi è la meditazione sacra, il secondo è l'esultanza spirituale, perché attraverso la meditazione frequente si accende il fuoco della carità nel cuore e da ciò è generata la letizia spirituale che ci spinge ad operare il bene, il terzo effetto è il rendimento di grazie che viene dal grande amore per Dio e dalla profonda conoscenza di Lui, sicché l'uomo vede la grandezza di Dio e la propria piccolezza, vede che tutto ciò che egli ha di bene lo ha da Dio e perciò rende grazie profondamente al suo Signore[1582]. La causa delle sante meditazioni è, dunque, lo Spirito Santo; la Trinità SS.ma che ci dona lo Spirito Santo attraverso l'Eucaristia, come vedemmo, per essa attua in noi la meditazione sacra e la sua perfezione. Più ci immergiamo nel Mistero Eucaristico, più efficacemente lo Spirito Santo può operare in noi attuandoci alla perfezione più alta della meditazione cristiana.

La meditazione, in quanto suscitata dalla carità è un atto dispositivo alla considerazione della verità ed è ordinata alla crescita della carità e alla perfetta contemplazione imperfetta e perfetta. La meditazione sta a metà strada tra la lettura e la preghiera; per il fatto che Dio parla a noi attraverso le Scritture, a Lui noi stessi ci presentiamo con l'intelletto e con l'affetto attraverso la meditazione, e così presentati a Dio e anche avendo Dio presente, possiamo parlargli attraverso la preghiera; la lettura è ordinata alla meditazione[1583] e quest'ultima ci prepara alla preghiera[1584]. A differenza della

---

[1582] *In Eph.,* c. 5 l. 7.

[1583]Cfr. *Super Sent.,* IV d. 15 q. 4 a. 2 qc. 1 ad 2 "Ad secundum dicendum, quod actus immediate ad Deum directi, etiamsi exteriores sint, ad vitam contemplativam pertinent, et sunt contemplationis partes, secundum quod large accipitur; quamvis non sint, secundum quod stricte sumitur pro ipsa meditatione sapientiae, ut dictum est. Unde etiam lectio, quae immediate ad meditationem divinorum ordinatur, pars contemplationis ponitur, quae fit voce quandoque."

[1584]Cfr. *Super Sent.,* IV d. 15 q. 4 a. 1 qc. 2 ad 1 "Ad primum ergo dicendum, quod contemplatio aliquando capitur stricte pro actu intellectus divina meditantis; et sic contemplatio est sapientiae actus. Alio modo communiter pro omni actu quo quis a negotiis exterioribus sequestratus soli Deo vacat: quod quidem contingit dupliciter; vel inquantum homo Deum loquentem in Scripturis audit, quod fit per lectionem; vel inquantum Deo loquitur, quod fit per orationem. Meditatio autem ad utrumque se habet quasi medium inter

contemplazione pura, cioè dalla considerazione della verità, che è un perspicace e libero sguardo della mente alle cose che devono essere viste, la meditazione è intuito dell'animo occupato nella ricerca della verità[1585]. La meditazione, che può essere detta anche speculazione, è un processo della ragione che giunge da alcuni principi alla contemplazione di una qualche verità; essa è praticamente lo studio per cui l'uomo elabora ciò che riceve dagli uomini e da Dio attraverso gli uomini, e così giunge alla Verità, risalendo dagli effetti alla Causa Prima [1586]. L'Eucaristia, in quanto attua in noi la perfezione della meditazione dobbiamo ritenere che ci doni una eccellente capacità per risalire dagli effetti alla Causa Prima e perciò perfezioni sommamente e soprannaturalmente la nostra ragione sicché essa possa giungere facilmente ed efficacemente ad una perfetta preghiera e ad una eccellente contemplazione di Dio.

b,2) L'Eucaristia attua in noi sommamente la meditazione continua.

Non basta credere, afferma s. Tommaso, ma occorre meditare continuamente la divina Parola che è in noi, altrimenti la fede non ci sarebbe di vantaggio; tale meditazione è molto efficace contro il peccato (Sl. 118,11) perciò si afferma nei Salmi che l'uomo giusto medita giorno e notte (Sl.1), Maria SS.ma infatti conservava, cioè meditava continuamente, nel suo Cuore Immacolato le parole e gli avvenimenti riguardanti il suo Figlio. [1587]

---

ea; quia ex hoc quod nobis loquitur in Scripturis, ei per meditationem intellectu et affectu praesentamur; et sic praesentati ei, vel praesentem eum habentes, ei loqui possumus per orationem; et ideo posuit Hugo, ubi Sup., tres contemplationis partes; primam lectionem, secundam meditationem, tertiam orationem. Nec tamen oportet quod sit oratio sapientiae actus ab ea elicitus, quamvis sapientia per meditationem viam orationi praeparet."

[1585]Cfr. *S.Th.*, II-II q.180 a.3 ad 1m "…Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentis ad veritatis alicuius contemplationem.…. contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus; cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus".

[1586]Cfr. *S.Th.*, II-II q.180 a.3 ad 1m "…Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentis ad veritatis alicuius contemplationem.…. contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus; cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus.

Cfr. ibid. ad 2m " Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Glossa Augustini ibidem, speculantes dicit a speculo, non a specula. Videre autem aliquid per speculum est videre causam per effectum, in quo eius similitudo relucet. Unde speculatio ad meditationem reduci videtur."Cfr. ibid ad 4m.

[1587]Cfr. *In Symb.,* a. 2 "Tertio oportet quod Verbum Dei in nobis manens continue

Il giusto studia e medita continuamente la sapienza, vale a dire la parola di Dio, e così egli ha nel cuore tale legge cioè la possiede nella memoria per la meditazione e nella volontà per l'amore; il giusto, perciò, non parla della Legge di Dio come di un qualcosa che è fuori di lui ma ne parla come di qualcosa che è nel suo cuore da ciò deriva che le sue parole hanno una particolare forza per suscitare la conversione negli ascoltatori[1588].

La meditazione continua consiste nell'ordinare tutta la nostra vita alla divina volontà su di noi e nell'attuare tale volontà in tutto il nostro agire. Si parla di meditazione continua, spiega s. Tommaso, non nel senso di una meditazione attuale continua, ma nel senso di una ordinazione completa di tutto quello che facciamo all'attuazione della Volontà di Dio: tutto quello che facciamo deve essere ordinato alla beatitudine e quindi al compimento della divina volontà; in questo senso la meditazione deve essere continua e procede anche mentre noi dormiamo[1589]. La meditazione continua, nel senso appena indicato, è accompagnata dalla fede e dall'attuazione concreta della volontà di Dio su di noi[1590], nella carità; in questo modo rimaniamo

meditemur; quia non solum oportet credere, sed meditari; aliter non prodesset; et huiusmodi meditatio valet multum contra peccatum. Psal. CXVIII, 11: in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi; et iterum de viro iusto dicitur Psal. I, 2: in lege eius meditabitur die ac nocte. Unde de Beata Virgine dicitur Luc. II, 51, quod conservabat omnia verba haec conferens in corde suo."

[1588] Cfr. *In Ps.,* p. 36 n.21.

[1589]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 16 a. 2 ad 4m "Ad quartum dicendum quod illud praeceptum legis non est sic intelligendum quod homo dormiendo meditetur de lege dei, sed quod dormiens, idest vadens dormitum, de lege Dei meditetur; quia ex hoc etiam homines dormiendo nanciscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per philosophum, in I Ethic.. Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet, sed quod omnia quae facit secundum legem moderetur."

[1590]Cfr. *In Io*.,c. 8 l. 8 " Unum quidem est quod requirit, aliud quod promittit. Requirit quidem sermonis sui observationem; unde dicit si quis sermonem meum servaverit. Nam sermo Christi veritas est; ideo debemus ipsum servare, primo quidem per fidem, et iugem meditationem; Prov. IV, 6: serva eam et servabit te; secundo vero per operis impletionem; infra XIV, 21: qui habet mandata mea, et servat ea, ille est qui diligit me. "

veramente in Cristo[1591] e nella sua parola[1592] e la sua parola rimane in noi. Il sacerdote e il vescovo, aggiunge s. Tommaso, devono meditare continuamente quelle cose che attengono al loro ufficio, cioè alla cura del gregge a loro affidato, e in questo si deve trasfondere la loro forza sicché la loro crescita spirituale sia nota a tutti. [1593]

La SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia, assimilandoci a Gesù N.S., ci conduce alla perfezione della vita contemplativa, della santa giustizia e dell'assimilazione a Cristo perciò causa in noi la perfezione della meditazione continua nella fede e nella carità perfette e nella più perfetta ordinazione della nostra vita secondo la dottrina del Signore, per questo, ulteriormente, l'Eucaristia fa che noi rimaniamo perfettamente in Cristo e nella sua parola e fa che la sua Parola rimanga sommamente in noi; ulteriormente la s. Messa perfeziona sommamente in Cristo i sacerdoti e i vescovi e fa che essi meditino continuamente ed in modo perfetto ciò che attiene al loro ufficio sicché la loro crescita spirituale sia eccellente.

b,3) L'Eucaristia attua nella maniera più perfetta in noi altri

[1591]Cfr. *In Io*., c. 14 l. 5 "Sed nota, quod aliquis habet mandata Dei primo quidem in corde per memoriam et iugem meditationem; Ps. Cxviii, V. 11: in corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi. Sed hoc non sufficit, nisi servet in opere; Ps. Cx, 10: intellectus bonus omnibus facientibus eum. Quidam vero habent in ore, dicendo et exhortando; Ps. Cxviii, V. 103: quam dulcia faucibus meis eloquia tua. Et hi etiam debent ea servare in opere: quia qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum: Matth. V, 19. Unde vituperantur a Deo illi qui dicunt et non faciunt, Matth. XXIII. Quidam autem habent in aure, ea libenter et diligenter audiendo; supra VIII, 47: qui est ex deo, verba Dei audit. Nec hoc sufficit, nisi servent: quia non auditores legis, sed factores iustificabuntur: Rom. II, 13; supra VI, 27: operamini non cibum qui perit; sed qui permanet in vitam aeternam."

[1592]Cfr. *In Io.,* c. 8 l.4 "Exiguntur autem a nobis tria circa verbum dei: scilicet sollicitudo ad audiendum, Iac. I, V. 19: sit autem omnis homo velox ad audiendum etc., fides ad credendum, Rom. X, V. 17: fides ex auditu, constantia ad permanendum, Eccli. VI, 21: quam aspera est nimium indoctis hominibus sapientia. Et non permanebit in illa excors. Et ideo dicit si manseritis, scilicet per fidei stabilitatem, per continuam meditationem, Ps. I, 2: in lege eius meditabitur die ac nocte; et ferventem affectionem: in lege Domini fuit voluntas eius. Unde dicit Augustinus quod illi in verbis Domini permanent qui nullis tentationibus cedunt."

[1593]Cfr. *In I Tim.,* c. 4 l. 3 "Deinde cum dicit haec meditare, ostendit quomodo impleatur quod dictum est, ut scilicet continue meditetur ea quae spectant ad officium suum. Hebr. Ult.: ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri. Haec ergo meditare, id est frequenter cogita, quae sunt ad curam gregis tui. In his esto, id est, tota virtus tua sit ad hoc. Et quare? ut profectus tuus manifestus sit omnibus. Matth. V, 15: nemo accendit lucernam, et in abscondito ponit, etc.. Phil. IV, 5: modestia vestra nota sit omnibus hominibus."

importanti effetti della meditazione.

Tra gli altri importanti effetti che la Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia attua perfettamente in noi mediante la meditazione santa vi è la carità; infatti, spiega il s. Dottore, per acquisire la carità occorre anzitutto l'ascolto della parola di Dio che infiamma di amore divino, poi occorre la continua meditazione dei beni che il Signore ci elargisce, più in particolare, dice s. Tommaso occorre che la persona rifletta: sui benefici che Dio ci elargisce, sui pericoli da cui ci ha fatto scampare e sulla beatitudine che dall'Onnipotente ci è promessa[1594]. Prosegue il Dottore Angelico il suo insegnamento dicendo che come le cattive meditazioni distruggono la carità, così le buone ce la fanno acquisire[1595]. Possiamo aggiungere qui che la Trinità SS.ma appunto per donarci una somma carità ci muove, attraverso l'Eucaristia e mediante la santa meditazione, ad una sempre più piena apertura di cuore all'Eucaristia stessa, che è la Causa universale della grazia, per attingere da questa Fonte la perfezione somma della vita spirituale; ci pare evidente, seguendo questo ragionamento, che la Trinità, in questa linea, ci attiri, attraverso l'Eucaristia a meditare approfonditamente proprio sul SS.mo Mistero della Messa così da poter aprire sempre meglio il cuore ai doni che da esso ci vengono offerti.

Ulteriori importanti effetti dell' Eucaristia mediante la santa

[1594]Cfr. *De dec. praec.,* prol." Ad acquirendam igitur caritatem primum est diligens divini verbi auditio. Et hoc manifestum est satis ex his quae sunt apud nos. Audientes enim bona de aliquo, in eius dilectionem accendimur. Sic et Dei verba audientes, accendimur in amorem ipsius. Psal. CXVIII, 140: ignitum eloquium tuum vehementer, et servus tuus dilexit illud. Item Psal. CIV, 19: eloquium Domini inflammavit eum. Et propterea illi duo discipuli divino amore aestuantes dicebant, Luc. XXIV, 32: nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur in via, et aperiret nobis Scripturas? unde et Act. X, legitur, quod praedicante Petro, Spiritus Sanctus in auditores divini verbi cecidit. Et hoc frequenter accidit in praedicationibus, quod qui duro corde accedunt, propter verbum praedicationis ad divinum amorem accenduntur. Secundum est bonorum continua cogitatio. Psal. XXXVIII, 4: concaluit cor meum intra me. Si ergo vis divinum amorem consequi, mediteris bona. Durus enim nimis esset qui divina beneficia quae consecutus est, pericula etiam quae evasit, et beatitudinem quae sibi a Deo repromittitur, cogitans, ad divinum amorem non accenderetur. Unde Augustinus: durus est animus hominis, qui etsi dilectionem nolit impendere, saltem non velit rependere. Et universaliter, sicut cogitationes malae destruunt caritatem, ita bonae eam acquirunt, nutriunt et conservant. Unde iubemur Isai. I, 16: auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis. Sap. I, 3: perversae cogitationes separant a Deo."

[1595]Cfr. *De dec. praec.,* prol." Et universaliter, sicut cogitationes malae destruunt caritatem, ita bonae eam acquirunt, nutriunt et conservant. Unde iubemur Isai. I, 16: auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis. Sap. I, 3: perversae cogitationes separant a Deo."

meditazione sono: il consolidamento e la conservazione della carità[1596] perfetta, il fervore spirituale, ossia la carità fervente[1597] e la devozione perfetta. La causa estrinseca della devozione è Dio, e anche l'Eucaristia , causa intrinseca è la meditazione e la contemplazione, infatti la devozione è un atto di volontà per cui l'uomo dà ossequio a Dio e ogni atto di volontà procede da una qualche considerazione perché oggetto della volontà è il bene conosciuto; la meditazione è causa della devozione perché attraverso la meditazione l'uomo concepisce mentalmente la necessità di ossequiare Dio. Al divino ossequio, in particolare, spiega s. Tommaso,veniamo indotti da una duplice considerazione:

5) una che riguarda la divina Bontà e i suoi benefici; questa considerazione eccita la carità, che è causa della devozione;

6) un'altra che riguarda i difetti propri di colui che medita (cioè io che medito devo meditare sui miei difetti e peccati) e questa esclude la presunzione per cui siamo impediti nel sottometterci a Dio.[1598]

[1596] *De dec. praec.,* prol." Ad acquirendam igitur caritatem primum est diligens divini verbi auditio. Et hoc manifestum est satis ex his quae sunt apud nos. Audientes enim bona de aliquo, in eius dilectionem accendimur. Sic et Dei verba audientes, accendimur in amorem ipsius. Psal. CXVIII, 140: ignitum eloquium tuum vehementer, et servus tuus dilexit illud. Item Psal. CIV, 19: eloquium Domini inflammavit eum. Et propterea illi duo discipuli divino amore aestuantes dicebant, Luc. XXIV, 32: nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur in via, et aperiret nobis Scripturas? unde et Act. X, legitur, quod praedicante Petro, Spiritus Sanctus in auditores divini verbi cecidit. Et hoc frequenter accidit in praedicationibus, quod qui duro corde accedunt, propter verbum praedicationis ad divinum amorem accenduntur. Secundum est bonorum continua cogitatio. Psal. XXXVIII, 4: concaluit cor meum intra me. Si ergo vis divinum amorem consequi, mediteris bona. Durus enim nimis esset qui divina beneficia quae consecutus est, pericula etiam quae evasit, et beatitudinem quae sibi a Deo repromittitur, cogitans, ad divinum amorem non accenderetur. Unde Augustinus: durus est animus hominis, qui etsi dilectionem nolit impendere, saltem non velit rependere. Et universaliter, sicut cogitationes malae destruunt caritatem, ita bonae eam acquirunt, nutriunt et conservant. Unde iubemur Isai. I, 16: auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis. Sap. I, 3: perversae cogitationes separant a Deo."

[1597] *In Matt.* c. 19 l.2 "Item alia ratio, quia sunt alieni a mundo, ideo magis ferventer sequuntur Christum. Isti ergo debent magis iudicare, quia de rebus contemplandis incalescunt; Ps. XXXVIII, 4: concaluit cor meum intra me, et in meditatione mea exardescet ignis. Ideo etiam quia magis assueti, sunt magis ferventes. Item quia erant pauperes et magis abiecti, sed meritum abiectionis est exaltatio; ideo exaltabuntur."

[1598]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 82 a.3 "Respondeo dicendum quod causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; de quo dicit Ambrosius, super Luc., quod Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit, et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset. Causa autem intrinseca ex parte nostra, oportet quod sit meditatio seu contemplatio. Dictum est enim quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo

Data la perfezione spirituale che la SS. ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia e mediante la meditazione realizza in noi, dobbiamo ritenere che la s. Messa causa in noi la più alta devozione e perciò dobbiamo altresì ritenere che essa causi in noi anche in noi una efficacissima meditazione della divina Bontà e dei nostri peccati.

Ci sembra importante precisare quanto da noi detto più sopra nel senso che se la santa devozione nutre e rafforza la carità, d'altra parte la carità genera la santa devozione[1599] secondo che la carità contiene in sé tutte le virtù infuse, tra cui vi è appunto la devozione.

Altri effetti che l'Eucaristia, facendoci partecipare a Cristo, attua in noi attraverso la meditazione, sono:

1) la perfezione del rafforzamento della memoria, anche di quella che è anche parte della prudenza[1600], secondo che per ricordare efficacemente ed essere veramente prudenti occorre meditare frequentemente ciò che vogliamo ricordare[1601];

2) la perfezione della gioia del cuore [1602];

3) la perfezione di apertura delle porte del nostro cuore alla vita

---

quod bonum intellectum est obiectum voluntatis, unde et Augustinus dicit, in libro de Trin., quod voluntas oritur ex intelligentia. Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet per meditationem homo concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio. Una quidem quae est ex parte divinae bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud psalm., mihi adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam.Et haec consideratio excitat dilectionem, quae est proxima devotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud psalm., levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Auxilium meum a Domino, qui fecit caelum et terram.Et haec consideratio excludit praesumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subiiciat, dum suae virtuti innititur. "

[1599]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 82 a. 2 ad 2m "Ad secundum dicendum quod pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem; et ipsum naturalem calorem conservat quasi eius nutrimentum. Et similiter caritas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico; et etiam per devotionem caritas nutritur, sicut et quaelibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem."

[1600]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 51 a.3 c. "Unde philosophus, in libro de memoria et reminiscentia, dicit quod meditatio confirmat memoriam."

[1601]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 49 a.1 ad 2m.

[1602]Cfr. In Io., c. 2 l.1 .

giusta e quindi alla gloria del Cielo [1603];

4) la perfezione di desiderio della sapienza e del Paradiso[1604].

b,4) L'Eucaristia ci assimila sommamente a Maria SS.ma modello di meditazione.

Assimilandoci sommamente a Cristo, l'Eucaristia ci assimila corrispondentemente a Colei che più di tutti è a Lui simile, Maria; in particolare qui vedremo come l'Eucaristia ci assimila alla nostra Madre Santissima nella meditazione. La Madonna è modello esemplare della meditazione attenta della parola di Dio e della virtù della prudenza ad essa collegata; Ella, appunto come donna prudentissima e Madre della Vera Sapienza Incarnata si è fatta come i bambini che vanno a scuola ed è stata attenta a Cristo non come a un bambino o ad un uomo ma come a Dio; come ella aveva accolto prima con la mente e poi con il corpo il Verbo di Dio, prima della nascita di Lui, dopo la nascita di Cristo anche i fatti e le parole di Lui Ella accolse con il cuore[1605]. La meditazione della Madonna mostra di

[1603]Cfr. *In Is.,* c. 26 "Item nota super illo verbo, aperite, quod aperire debemus portas per meditationem primo infernalis miseriae, infra 38: vadam ad portas inferi. Secundo justae vitae. Prov. Ult.: laudent in portis opera ejus. Tertio caelestis gloriae. Psalm. 147: confortavit seras portarum tuarum."

[1604]Cfr. *Ad Gal.,* c. 5 l.4 "Per se vero anima concupiscit, quando delectatur in his quae sunt secundum spiritum, sicut sunt opera virtutum et contemplatio divinorum et meditatio sapientiae. Sap. VI, 21: concupiscentia itaque sapientiae deducet ad regnum perpetuum, etc."

[1605]Cfr. S. Thomae Aq. *Sermo* 1 p. 3"Quartum, quod est consummativum prudentiae, est quod homo attente meditetur. Psalm. 18, 15: meditatio cordis mei in conspectu tuo semper. Exemplum habemus in beata virgine: quae conservabat omnia verba haec conferens in corde suo, Luc. 2, 19. In expositione hujus verbi dicit quidam Graecus satis notabile verbum: considera, inquit, prudentissimam mulierem Mariam, et verae sapientiae matrem qualiter scholaris pueri efficitur, et jam non ut puero, nec ut viro, sed ut Deo ei attendit; et sicut verbum ipsum in mente conceperat, etiam facta ejus et verba nunc concepit corde.

Videte circa meditationem beatae Mariae virginis tria. Primo quod fuit fructuosa. Qui est fructus meditationis? dico quod meditatio clavis est memoriae multa potentis legere et audire, sed non potentis retinere nisi meditantis. Psalm. 118, 24: super omnes docentes me intellexi, quia testimonia tua meditatio mea Est. Sicut enim cibus non nutritur nisi prius masticetur, sic non poteris proficere in scientia nisi masticando ea quae audis per frequentem meditationem. Item meditatio Beatae Virginis fuit integra; quia conservavit omnia verba. De omnibus auditis debet homo meditari. Item meditatio Beatae Virginis fuit profunda. Aliqui solum superficialiter volunt meditari. Si non potes omnia meditare una vice, mediteris alia vice. Maria meditabat omnia verba conferens in corde suo. Psalm.. 76, 7: meditatus sum nocte in corde meo, et exercebar et scopebam spiritum. Non est dubium quin ille qui libenter audit, prudenter respondit, diligenter inquirit, et attente meditatur, quin

avere tre caratteristiche:

3) è fruttuosa: frutto di questa meditazione è la crescita della Madonna nella s. scienza di Dio;

4) è integra perché ha conservato tutte le parole, infatti l'uomo deve meditare di tutte le cose che ascolta;

5) è profonda, non è come quelli di coloro che vogliono meditare solo superficialmente[1606] .

Maria meditava tutte le parole riportandole nel suo cuore secondo il Salmo (76,7) che dice: "ho meditato nel mio cuore e si esercitava e si interrogava il mio spirito"; non c'è dubbio che chi ascolta volentieri, risponde prudentemente, ricerca diligentemente, e medita attentamente costui molto va avanti nella sapienza[1607].

L'Eucaristia in quanto ci assimila sommamente a Cristo e in Lui a Maria sua Madre nella s. meditazione, attua in noi nella maniera più perfetta la meditazione attenta, fruttuosa, integra e profonda della parola di Dio; essa ci conduce molto avanti nella sapienza perché causa in noi la più grande perfezione: nell'ascoltare volentieri, nel rispondere con prudenza, nel ricercare con diligenza e nel meditare con attenzione.

La trattazione che s. Tommaso fa della meditazione di Maria SS.ma ci dà l'occasione per rilevare la profonda devozione di s. Tommaso per la Madonna SS.ma; nonostante le affermazioni di famosi studiosi della vita di s. Tommaso che sembrerebbero affermare una presenza nulla o minima di devozione alla s. Vergine nella vita del Dottore Angelico[1608], noi, con altri famosi studiosi del Dottore Comune riteniamo che in lui vi sia stata una profonda devozione mariana che si esprimeva nella sua preghiera alla Madre di Dio da cui in modo più diretto ha avuto varie grazie insigni e a cui ha rivolto preghiere mirabili che sono a noi pervenute[1609].

b,5) L'Eucaristia ci attira, in particolare, ad una profonda meditazione della parola di Dio.

La Trinità SS.ma in Cristo attraverso l'Eucaristia ci attira alla perfezione della meditazione e perciò ci attira a leggere e meditare, con grande frutto spirituale, soprattutto il libro più santo ed efficace per la nostra

multum proficiat in sapientia.

Restat modo de profectu conversationis humanae."

[1606]Cfr. S. Thomae Aq. *Sermo* 1 p. 3.

[1607]Cfr. ibid.

[1608] Cfr. J. P. TORRELL, *Amico della verità*, p. 380.

[1609] Cfr. R. SPIAZZI, *San Tommaso d'Aquino,* pp. 279-281.

vita contemplativa, cioè la S. Scrittura.

L'importanza della meditazione della parola di Dio è sottolineata dalla S. Scrittura stessa e dalle indicazioni dei s. Dottori. Più precisamente la parola di Dio:

3) è importante per esercitare con frutto la predicazione;

4) è efficace per spegnere le fiamme delle tentazioni impure;

5) è necessaria per sapere purificare e utilizzare a nostro vantaggio le indicazioni buone presenti nelle opere profane [1610];

6) è conveniente per la vita contemplativa e ciò sia perché aiuta a contemplare e illumina l'intelletto, perché rimuove i pericoli ossia gli errori[1611].

Coloro che non conoscono veramente la S. Scrittura non conoscono Cristo e perciò sbagliano nei riguardi di Lui; la lettura della s. Scrittura ci porta a evitare gli errori riguardo alla fede[1612]. L'Eucaristia attuando in noi la perfezione della santa meditazione dobbiamo ritenere che ci spinga ad una grande profondità nello studio delle Scritture e che attraverso tale studio causi in noi, facendoci sommamente partecipare a Cristo: la perfetta preparazione alla predicazione, un profondo discernimento per purificare e utilizzare a nostro vantaggio le indicazioni buone presenti nelle opere profane, una grande facilità nel contemplare e una profonda illuminazione dell'intelletto che allontana da noi gli errori, in particolare quelli che riguardano la fede.

Riguardo agli argomenti su cui meditare attraverso le S. Pagine ricordiamo che, secondo s. Tommaso, al divino ossequio veniamo indotti da una duplice considerazione:

3) una che riguarda la divina Bontà e i suoi benefici; questa considerazione eccita l'amore, che è causa della devozione;

4) un'altra che riguarda i difetti propri di colui che medita e questa esclude la presunzione per cui siamo impediti nel sottometterci a Dio.[1613]

[1610]Cfr. *C. imp.,* p. 3 c. 4.

[1611]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 188 a. 5.

[1612]Cfr. *In Matt.,* c. 22 l. 3.

[1613]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 82 a.3 "Respondeo dicendum quod causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; de quo dicit Ambrosius, super Luc., quod Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit, et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset. Causa autem intrinseca ex parte nostra, oportet quod sit meditatio seu contemplatio. Dictum est enim quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad

Per quello che abbiamo appena detto gli argomenti principali delle sante meditazioni bibliche, devono essere:

1) la grandezza e perfezione di Dio
2) i nostri peccati.

Dobbiamo ritenere che l'Eucaristia, attuando in noi la perfezione della santa meditazione, ci attiri ad una perfetta meditazione soprattutto su questi due soggetti.

Per meditare efficacemente l' Immensità divina e la sua Perfezione è importante riflettere sulle opere di Dio Creatore; la meditazione sulle creature, in particolare, è necessaria per rafforzare la nostra fede in Dio, più specificamente gli effetti che tale meditazione realizza in noi sono i seguenti:

1) porta a considerare e ammirare la divina Sapienza,
2) conduce all'ammirazione dell'altissima forza di Dio e genera nei cuori degli uomini la santa riverenza e il s. timore verso Dio,
3) infiamma i cuori all'amore della divina Bontà perché tutto ciò che di buono e perfetto è distribuito nelle creature, tutto è raccolto universalmente in Dio che è come una Fonte di Bontà di cui partecipa ogni bene creato,
4) assimila a Dio nella perfezione; la fede cristiana ci istruisce principalmente su Dio e, per il lume della divina Rivelazione ci rende anche conoscitori delle creature a somiglianza di Dio, cioè ci rende somiglianti alla divina Sapienza che tutto conosce[1614].

La meditazione sulle creature è necessaria anche per distruggere gli errori che a volte allontanano dalla Verità della fede e che si verificano in particolare:

5) quando per l'ignoranza della natura delle creature queste

---

divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est obiectum voluntatis, unde et Augustinus dicit, in libro de Trin., quod voluntas oritur ex intelligentia. Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet per meditationem homo concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio. Una quidem quae est ex parte divinae bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud psalm., mihi adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam.Et haec consideratio excitat dilectionem, quae est proxima devotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud psalm., levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Auxilium meum a Domino, qui fecit caelum et terram.Et haec consideratio excludit praesumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subiiciat, dum suae virtuti innititur. "

[1614]Cfr. *C Gent.,*l. 2 c.1ss .

vengono considerate Dio, come era il caso di coloro che adorano le creature,

6) quando si attribuiscono alle creature, cose che solo a Dio spettano, per es. si attribuisce alle creature la potenza creatrice ,

7) quando per l'ignoranza delle creature si sottrae qualcosa alla Potenza divina operante nelle creature; come è il caso di coloro che pongono 2 principi della creazione o che sottraggono alcune o tutte le cose al governo della Provvidenza divina ,

8) quando per l'ignoranza delle creature l'uomo non riconosce il suo posto e il suo grado nell'ordine dell'universo e ritiene a sé superiore ciò che gli è inferiore, come coloro che ritenendo di uguale grado la dignità dell'uomo e dell'animale dicono che non è lecito uccidere gli animali per nutrire gli uomini.[1615]

L'Eucaristia assimilandoci sommamente a Cristo e offrendoci la perfezione della meditazione dobbiamo ritenere che ci muova ad una santa e profonda meditazione delle creature e che realizzi in noi, attraverso una tale meditazione, in modo perfetto tutti i vari effetti che scaturiscono da una tale meditazione; perciò riteniamo che l'Eucaristia attraverso la meditazione delle creature ci porta a considerare e ammirare perfettamente la divina Sapienza, ci conduce all'ammirazione somma dell'altissima forza di Dio, genera in modo eccellente nei nostri cuori la santa riverenza e il s. timore verso Dio, infiamma i nostri cuori all'amore perfetto della divina Bontà, ci assimila sommamente a Dio nella perfezione rendendoci, in particolare, eminentemente somiglianti alla divina Sapienza che tutto conosce e ci mantiene nella più perfetta ortodossia, lontani, in modo speciale, dagli errori di fede sia riguardo a Dio sia riguardo alle creature.

c) L'Eucaristia causa in noi la preghiera perfetta.

La SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia causa in noi, per partecipazione a Cristo stesso, anche la perfezione della preghiera, ulteriore elemento dispositivo alla contemplazione perfetta. Distinguiamo anzittutto due tipi di preghiera:

4. quella che sgorga da un cuore infiammato dalla carità, cioè la preghiera di chi vive nella grazia santificante,

5. quella che sgorga da un cuore non infiammato da tale virtù, cioè la preghiera di chi vive nel peccato grave.

Noi ci dedicheremo particolarmente al primo tipo di preghiera, che ci è donata dalla Trinità Ss.ma in Cristo attraverso l'Eucaristia e che è partecipazione soprannaturale alla preghiera di Cristo.

[1615] Cfr. *C Gent.,*l. 2 c.3.

La dottrina tomista, come abbiamo visto e come vedremo sempre meglio, mette in rilievo la nostra partecipazione, mediante l'Eucaristia, a Cristo, alla sua vita e alle sue perfezioni[1616]; questa partecipazione raggiunge necessariamente anche la vita di preghiera di Cristo[1617]; partecipando alla grazia di Cristo partecipiamo anche alla sua preghiera, la preghiera difatti è dono di grazia accolto dall'uomo[1618].

La partecipazione nostra alla preghiera di Cristo, attraverso l'Eucaristia, si caratterizza come partecipazione alla perfezione di intelligenza e di volontà di Lui, la preghiera, infatti, è atto di ragione e consiste nella richiesta a Dio di cose convenienti[1619], in quanto, però, l'orazione si attua sotto l'azione della carità, ha per soggetto la volontà, perciò la preghiera è atto della ragione in quanto mossa dalla volontà sotto l'impulso della carità: la carità muove la volontà e questa muove la ragione alla preghiera, orientandola verso il fine della carità, fine che è l'unione con Dio; in questo senso comprendiamo che l'espressione per cui l'orazione è l'ascesa della mente verso Dio indica che la carità muove l'uomo, attraverso

[1616]Cfr. *S.Th.,* II q. 7 a. 4 ad 3m "Ad tertium dicendum quod aedificatio Ecclesiae per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suae perfectionis inducit."

[1617]Cfr. *Cat. Luc.,* c. 22 l.12 " Beda. Demonstrat autem Dominus consequenter quia pro discipulis oraverit, quos monet orationum suarum vigilando et orando existere participes; sequitur enim et ait illis: quid dormitis? surgite et orate, ne intretis in tentationem. "

[1618]Cfr. ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod oratio quae est sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quae impetrat gratiam gratum facientem procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit, in libro de perseverantia"

[1619]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 83 a. 1 in c. Respondeo dicendum quod, secundum Cassiodorum, oratio dicitur quasi oris ratio. Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo, perfecte, necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causae. Alio vero modo, imperfecte, solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur totaliter potestati causae. Sic igitur et ratio dupliciter est causa aliquorum. Uno quidem modo, sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet imperare non solum inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subiectis, quod quidem fit imperando. Alio modo, sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subiiciuntur, sive sint aequales sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet imperare et petere sive deprecari, ordinationem quandam important, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum. Unde pertinent ad rationem, cuius est ordinare, propter quod philosophus dicit, in I Ethic., quod ad optima deprecatur ratio. Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quandam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., quod oratio petitio quaedam est; et Damascenus dicit, in III libro, quod oratio est petitio decentium a Deo. Sic ergo patet quod oratio de qua nunc loquimur, est rationis actus. "

la preghiera e quindi attraverso la ragione (che opera nella preghiera) all'ascesa verso l'unione con Dio[1620].

Sebbene la carità ci spinge alla preghiera, bisogna dire che quest'ultima, più specificamente, è atto della virtù infusa della religione, perché con la preghiera l'uomo riverisce Dio, il che è precisamente atto della religione[1621]. Il pregare è l'atto più alto collegato con la virtù della religione perché è l'atto per cui la nostra mente viene da noi consegnata, in certo modo, a Dio[1622]. La preghiera è propria delle creature intelligenti e va esclusa in Dio che è il Creatore[1623], perciò allorché la Scrittura Sacra sembra affermare che lo Spirito Santo prega ciò significa in realtà che lo Spirito Santo ci fa pregare[1624]; l'Eucaristia che ci dona la sovrabbondanza dello

[1620]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 83 a. 1 ad 2 "Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem caritatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum quasi a voluntate caritatis mota, dupliciter. Uno quidem modo, ex parte eius quod petitur, quia hoc praecipue est in oratione petendum, ut Deo uniamur; secundum illud Psalm., unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae. Alio modo, ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem; vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem quod, quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi. Et secundum hoc etiam Damascenus dicit quod oratio est ascensus intellectus in Deum "

[1621]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 83 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere. Et ideo omnia illa per quae Deo reverentia exhibetur pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet se ei subiicit, et profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quod oratio est proprie religionis actus."; ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod voluntas movet alias potentias animae in suum finem, sicut supra dictum est. Et ideo religio, quae est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animae, intellectus altior est et voluntati propinquior. Et ideo post devotionem, quae pertinet ad ipsam voluntatem, oratio, quae pertinet ad partem intellectivam, est praecipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum."

[1622]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 83 a. 3 ad 3 "Ad tertium dicendum quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subiicit et quodammodo praesentat, ut patet ex auctoritate Dionysii prius inducta. Et ideo sicut mens humana praeeminet exterioribus vel corporalibus membris, vel exterioribus rebus quae ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio praeeminet aliis actibus religionis."

[1623]Cfr. ibid. a. 10 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, oratio est actus rationis per quem aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi ergo proprie competit orare cui convenit rationem habere, et superiorem quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius, bruta autem animalia non habent rationem. Unde neque divinis personis neque brutis animalibus convenit orare, sed proprium est rationalis creaturae. "

[1624]Cfr. ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod divinis personis convenit accipere per

Spirito Santo attua in noi nella maniera più perfetta questa spinta divina alla preghiera.

I beati nel Cielo pregano per noi e così pure Cristo Re glorioso prega per noi, la preghiera vera, infatti, è atto di carità e i beati sono perfettamente uniti a Dio nella più perfetta carità sicché non solo pregano con più grande zelo di quando erano sulla terra ma pregano anche con più grande efficacia di allora per il fatto che sono più uniti a Dio; più difatti siamo uniti a Dio più le nostre orazioni sono efficaci[1625]; i beati non pregano per mutare la Volontà di Dio per noi ma perché accogliamo pienamente tale volontà[1626] che essi, in Dio, possono conoscere. L'Eucaristia in quanto Sacrificio della Chiesa e somma preghiera ci unisce alla preghiera di Cristo e dei beati per la nostra santificazione e per quella del mondo intero, perciò essa ci conduce a fare la volontà di Dio.

La preghiera è normalmente richiesta da Dio come condizione proprio per il pieno attuarsi del piano della Provvidenza nella nostra vita: noi non dobbiamo pregare per mutare il progetto divino sulla nostra vita ma per ottenere da Dio che esso si attui in pienezza in noi[1627], dice s. Tommaso:

> Ad huius ergo evidentiam, considerandum est quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causae actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos

---

naturam, orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem Filius rogare, vel orare, secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum divinam. Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit."

[1625]Cfr. ibid. a. 11 in c. "…cum oratio pro aliis facta ex caritate proveniat, ut dictum est, quanto sancti qui sunt in patria sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus iuvari possunt, et quanto sunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces. Habet enim hoc divinus ordo, ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aerem. Unde et de Christo dicitur, Heb. VII, accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis. Et propter hoc Hieronymus, contra Vigilantium, dicit, si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti; quanto magis post coronas, victorias et triumphos."

[1626]Cfr. ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum. Et hoc petunt quod aestimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem."

[1627]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 83 a. 2 ad 2m " Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinae dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit. "

> impleant quosdam effectus secundum ordinem a deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes sanctorum esse implendum; ut scilicet homines postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante saecula disposuit donare, ut Gregorius dicit, in libro dialogorum.

La nostra preghiera è richiesta da Dio stesso perché il suo piano provvidenziale si attui in noi; come Cristo ha attuato pienamente il piano di Dio pregando, anche noi dobbiamo attuarlo nella preghiera.

Possiamo lecitamente domandare a Dio tutto quello che possiamo lecitamente desiderare e quindi anche i beni temporali possono essere oggetto di una richiesta di preghiera in quanto ci sono di aiuto per la vita spirituale[1628]. Per conoscere più in particolare ciò che dobbiamo chiedere a Dio s. Tommaso ci invita a lasciarci guidare più direttamente dallo Spirito Santo che ci ispira santi desideri e pertanto ci ispira i beni da desiderare e da domandare a Dio[1629]. Tra questi desideri che lo Spirito Santo, il quale ci unisce in maniera profonda a Cristo e alla sua mente, pone nel nostro cuore, vi è certamente anche il desiderio della salvezza del nostro prossimo, dato che dobbiamo amarlo come noi stessi, secondo il comandamento divino, perciò bisogna pregare non solo per noi stessi ma anche per il nostro prossimo, per la sua salvezza eterna[1630]; d'altra parte in quanto la preghiera

[1628]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 83 a. 6 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Probam, de orando Deum, hoc licet orare quod licet desiderare. Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus; sed sicut quaedam adminicula quibus adiuvamur ad tendendum in beatitudinem, inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et inquantum nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam philosophus dicit, in I Ethic. Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit, ad Probam, sufficientiam vitae non indecenter vult quisquis eam vult et non amplius. Quae quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis et congruentem habitum personae hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est. Ista ergo, cum habentur, ut teneantur; cum non habentur, ut habeantur, orandum est."

[1629]Cfr. ibid. a. 5 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod licet homo ex se scire non possit quid orare debeat, Spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adiuvat infirmitatem nostram quod, inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde Dominus dicit, Ioan. IV, quod veros adoratores adorare oportet in spiritu et veritate."

[1630]*Cfr. S.Th.,* IIª-IIae q. 83 a. 7 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis, hoc enim pertinet ad rationem dilectionis, quam proximis debemus impendere, ut ex supradictis patet. Et ideo caritas hoc requirit, ut pro aliis oremus. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., pro se orare necessitas cogit, pro altero autem, caritas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam caritas fraternitatis commendat."

di cui parliamo è partecipazione a Cristo, essa ci porta necessariamente a partecipare anche alla sua opera di salvezza del mondo; e va notato che tale opera Cristo l'ha realizzata anche con la sua preghiera, cioè Cristo, attraverso l'Eucaristia, è causa efficiente ed esemplare della nostra preghiera per tutti gli uomini.

L'Eucaristia, in questa linea, donando a noi la sovrabbondanza dello Spirito Santo e donandoci la perfezione della vita contemplativa per somma partecipazione a Cristo, dobbiamo ritenere che ci doni somma sapienza per intendere ciò che dobbiamo chiedere a Dio e ci doni altresì una somma assimilazione a Cristo nella sua perfetta preghiera per la salvezza del mondo. La preghiera di Cristo si è estesa, si noti bene, anche ai suoi crocifissori e più generalmente ai nemici, perciò la preghiera nostra deve necessariamente estendersi anche ai nemici, che appunto non vanno esclusi né dalla carità né dalla preghiera; includere i nemici nelle preghiere che facciamo per tutti è atto necessariamente collegato con la carità perciò pecca gravemente chi manca in questo; pregare, poi, per i nemici in particolare è atto di perfezione cristiana[1631]…..cui l'Eucaristia ci attira!

Formula perfettissima di preghiera, cui dobbiamo ritenere che sommamente l'Eucaristia ci attiri, è quella che ci ha lasciato Cristo Signore nel Padre nostro; questa preghiera non solo ci insegna tutte le cose che rettamente possiamo chiedere a Dio e l'ordine in cui dobbiamo chiederle ma ulteriormente forma rettamente anche la nostra volontà perché ci insegna cosa dobbiamo desiderare e in quale ordine; infatti desideriamo rettamente e ordinatamente le cose se desideriamo: ciò che rettamente possiamo chiedere

[1631]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 83 a. 8 in c. "Respondeo dicendum quod orare pro alio caritatis est, sicut dictum est. Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere supra habitum est, in tractatu de caritate, ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quod diligere inimicos in generali est in praecepto, in speciali autem non est in praecepto nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum iuvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret; sed in speciali absolute inimicos diligere et eos iuvare perfectionis est. Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali."

a Dio[1632] e nell'ordine in cui dobbiamo chiederlo a Dio stesso[1633]; per questo nella Liturgia dell'Eucaristia è presente, dopo la consacrazione, la recita del Padre Nostro.

c,1) L'Eucaristia è causa della più perfetta preghiera incessante.

La preghiera, secondo l'insegnamento biblico, deve essere incessante; s. Tommaso spiega tale caratteristica dell'orazione nel senso che la causa della orazione vera, che è la carità, deve rimanere incessantemente in noi: secondo la sua causa l'orazione deve essere continuamente in noi, perciò tutto quello che facciamo nella carità, e quindi nella fede e nella speranza che le sono unite, è una continua preghiera; invece, considerata secondo sé stessa, la preghiera non può essere incessantemente in noi perché dobbiamo compiere anche altre azioni necessarie per la nostra vita e comandate da Dio stesso, tuttavia devono esserci momenti che, nella nostra vita, devono essere interamente consacrati alla orazione[1634].

In un altro testo s. Tommaso spiega più semplicemente che un atto si dice che dura secondo la sua essenza o secondo la sua virtù: l'azione di lanciare una pietra, secondo la sua essenza dura finché il corpo umano ha completato il suo movimento di lancio, ma secondo la sua virtù essa dura finché la pietra continua a muoversi per l'impulso dato dall'uomo; la preghiera deve durare sempre appunto secondo la sua virtù e non secondo la

[1632]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 83 a.9 in co."Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa solum recte orando petimus quae recte desiderare valemus. In oratione autem Dominica non solum petuntur omnia quae recte desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt, ut sic haec oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus."

[1633]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 83 a. 9 ad 2 "Ad secundum dicendum quod, cum oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii sive intentionis, in quo prius est finis quam ea quae sunt ad finem, et consecutio boni quam remotio mali."

[1634]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 83 a. 14 in c. "Respondeo dicendum quod de oratione dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum seipsam; alio modo, secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium caritatis, ex quo procedere debet oratio. Quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute, manet enim virtus huius desiderii in omnibus quae ex caritate facimus; omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur I ad Cor. X. Et secundum hoc oratio debet esse continua. Unde Augustinus dicit, ad Probam, in ipsa fide, spe et caritate continuato desiderio semper oramus. Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari. Sed, sicut Augustinus ibidem dicit, ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nosipsos admoneamus; quantumque in hoc desiderio profecerimus, nobis ipsis innotescamus; et ad hoc agendum nosipsos acrius excitemus."

sua essenza: la virtù della preghiera rimane in tutte le opere che facciamo in ordine al fine della vita eterna, custodendo in noi un continuo desiderio del Cielo. La nostra bontà vera consiste proprio nell'ordinare tutte le nostre opere al raggiungimento della vita eterna perciò si afferma che non cessa di pregare chi non cessa di agire bene, e poiché il desiderio del Cielo tende a diminuire occorre rinvigorirlo con momenti da dedicare soltanto alla preghiera[1635]. In questa linea il Dottore Angelico ha potuto affermare che pregare incessantemente è desiderare veramente e incessantemente il Paradiso, e che altresì incessante è la preghiera che non desistiamo dal presentare a Dio in certi momenti stabiliti della giornata[1636].

L'Eucaristia, donandoci la più alta perfezione della grazia e della carità, ordinando tutta la nostra vita al s. Paradiso e causando in noi la più alta beatitudine celeste, dobbiamo ritenere che causi in noi in modo eccellente il vero desiderio del Cielo e la preghiera incessante e ci custodisca in una preghiera incessante sempre più elevata, fervente e sempre più simile alla preghiera di Cristo. Ulteriormente dobbiamo ritenere che da questo stesso Sacramento riceviamo, in Cristo, la s. sapienza per gestire nella maniera più efficace e perfetta i momenti in cui ci immergiamo nella preghiera attuale; tale sapienza ci conduce, in particolare, a fare sì che questi momenti di preghiera attuale fissati durante la giornata, abbiano una durata proporzionata alle capacità nostre sicché essa non sia troppo corta e perciò sia inefficace a suscitare il fervore della carità nell'orante e neppure sia

[1635]Cfr. *Super Sent*., IV d.15 q.4 a.2 qc 3 in c."Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquis actus dicitur durare dupliciter: aut secundum essentiam; aut secundum virtutem, sive effectum suum: sicut motio ejus qui lapidem projicit, durat per essentiam actus dum manum lapidi movendo apponit; sed virtus motionis manet dum lapis ex VI impulsionis primae movetur. Similiter etiam dico, quod orationis duratio dupliciter potest considerari: vel secundum essentiam actus; et sic non debet aliquis continue orare, vel semper, quia oportet etiam interdum circa alia occupari: vel secundum virtutem; et sic ejus virtus praecipue quantum ad sui initium manet in omnibus operibus aliis quae facimus ordinate, quia omnia ad vitam aeternam habendam ordinare debemus; et ideo desiderium vitae aeternae, quod est orationis principium, manet in omnibus operibus bonis secundum virtutem: et propter hoc dicitur in Glossa 1 thessal.: non cessat orare qui non cessat bene agere. Et sicut virtus motionis primae continue debilitatur, ut quandoque lapis impulsus quiescat, vel contrario modo moveatur, nisi iterum impellatur; ita, ut dicit Augustinus, curis vitae desiderium quodammodo tepescit; et ideo certis horis ad negotium orandi mentem revocamus, ne desiderium quod tepescere inceperat, omnino frigescat."

[1636]Cfr. ibid. ad 2m "…sicut Augustinus dicit, sine intermissione orare, nihil aliud est quam beatam vitam sine intermissione desiderare. Vel dicendum, quod sine intermissione orare ibi accipit apostolus, ut ab oratione statutis horis non desistamus; vel ut per beneficia pauperibus exhibita, eorum orationes nostras faciamus, etiam quando nos ab oratione desistimus, ut in vitis patrum quidam sanctus exponit."

troppo lunga così da causare in lui tedio; quello che abbiamo detto qui con particolare rilievo per la preghiera personale dell'orante vale anche riguardo alle preghiere pubbliche: esse non devono essere né troppo corte così da impedire che le persone possano uscire da esse nel fervore della carità ma neppure devono essere troppo lunghe così da causare tedio[1637].

Quando questi momenti di preghiera attuale si prolungano molto come si legge di Cristo che passava intere notti in preghiera, prosegue s. Tommaso, non si tratta di cadere nel multiloquio, moltiplicando le parole, ma di permanere e anzi di crescere nel fervore della carità[1638], perciò il nostro santo riporta l'esempio di preghiera incessante dei cosiddetti Padri del deserto, monaci per lo più egiziani i quali erano soliti ripetere moltissime volte la stessa brevissima preghiera così da evitare di disperdersi in mille parole, e così da custodire e accrescere nella preghiera il fervore spirituale [1639]. L'Eucaristia assimilandoci a Cristo e, in Lui, ai grandi santi dobbiamo ritenere che ci doni l'amore alla preghiera prolungata e che ce la faccia attuare nella maniera più perfetta, crescendo sempre più nel santo fervore e servendoci proprio delle cosidette orazioni giaculatorie.

[1637]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q.83 a.14 in c. "Uniuscuiusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et conveniens est ut oratio tantum duret quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine taedio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda. Unde Augustinus dicit, ad Probam, dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo iaculatas, ne illa vigilanter erecta, quae oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat atque hebetetur intentio. Ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt hanc intentionem, sicut non esse obtundendam si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam. Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in oratione communi per comparationem ad populi devotionem."

[1638]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q.83 a.14 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Probam, non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus; aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso Domino scriptum est quod pernoctaverit in orando, et quod prolixius oraverit, ut nobis praeberet exemplum. Et postea subdit, absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur."

[1639]Cfr. ibid. in c. "Unde Augustinus dicit, ad Probam, dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo iaculatas, ne illa vigilanter erecta, quae oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat atque hebetetur intentio. Ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt hanc intentionem, sicut non esse obtundendam si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam."

c,2) L'Eucaristia causa in noi una preghiera di grande forza meritoria e impetratoria.

L' orazione, oltre a donarci la spirituale consolazione ha una doppia forza rispetto all'effetto futuro, cioè ha forza di meritare e di impetrare[1640].

La preghiera ha forza di meritare in quanto attuata nella carità il cui oggetto è il bene eterno del quale, proprio per la carità, meritiamo la fruizione; essa procede dalla carità attraverso la virtù della religione: la preghiera è propriamente atto di religione; concomitanti con la religione vi sono altre virtù che, unitamente alla carità, si attuano in una buona preghiera, cioè l'umiltà e la fede[1641]; alla carità attiene il desiderio di ciò che si ottiene con la preghiera, alla religione attiene offrire la preghiera e offrirla con devozione, alla fede attiene credere che possiamo ottenere da Dio ciò che crediamo, all'umiltà attiene il riconoscerci poveri e bisognosi dell'aiuto divino[1642]. La Trinità SS.ma attraverso l'Eucaristia, come già visto e come vedremo bene più avanti, ci comunica la perfezione di queste virtù e perciò causa in noi una preghiera altamente meritoria, ma causa altresì in noi una preghiera di grande efficacia impetratoria per partecipazione alla preghiera di Cristo.

L'efficacia di impetrare è data alla preghiera dalla grazia di Dio il quale noi preghiamo e che ci spinge a pregare: Dio non ci esorterebbe a pregare se non ci volesse beneficare; Dio non nega mai i suoi benefici a

[1640]Cfr. ibid. a. 15 in c. " Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, oratio, praeter effectum spiritualis consolationis quam praesentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi, et virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi inquantum procedit ex radice caritatis, cuius proprium obiectum est bonum aeternum, cuius fruitionem meremur. Procedit tamen oratio a caritate mediante religione, cuius est actus oratio ut dictum est; concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus quae ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre. Ad caritatem vero pertinet desiderium rei cuius complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus, ut scilicet credamus ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam et devotio necessaria, sed haec ad religionem pertinet, cuius est primus actus, necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est. Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei, quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit. Unde Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet. Et Chrysostomus dicit, nunquam oranti beneficia denegat qui ut orantes non deficiant sua pietate instigat."

[1641] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q.83 a.15 in c..

[1642] Cfr. ibid.

coloro che Lui stesso spinge a pregare[1643]; la preghiera è una grazia che Dio ci fa[1644] e che noi accogliamo. Non pregheremmo se non avessimo da Dio la grazia di pregare e appunto nella grazia, attraverso la fede nella onnipotenza e nella misericordia di Dio, l'uomo ottiene ciò che chiede[1645] e in particolare ottiene la grazia santificante[1646].

Perché la preghiera ottenga infallibilmente ciò che chiede, s. Tommaso pone quattro condizioni all'orante :

1) che chieda per sé; la preghiera per gli altri non si attua infallibilmente perché ognuno è libero nel rispondere o meno a Dio: se noi chiediamo al Signore la salvezza per una persona che non vuole salvarsi, quella preghiera non si realizza perché Dio non può costringere nessuno a salvarsi;
2) che nella preghiera chieda beni necessari alla salvezza eterna;
3) che preghi piamente;
4) che preghi con perseveranza[1647].

Dunque chi prega per sé, chiedendo beni necessari alla salvezza eterna, piamente e con perseverenza, costui ottiene infallibilmente quanto chiede, e ciò vale anche per chi è peccatore; se invece il peccatore prega secondo il suo desiderio di peccato, di solito non è ascoltato; a volte, invece, un tale peccatore che prega per immergersi nel peccato è ascoltato secondo che Dio, proprio a causa dei peccati di un tale uomo, gli permette di peccare ancora più terribilmente: Dio infatti alcune cose che non ci concede in quanto ci è propizio, ce le concede in quanto è adirato contro di noi [1648].

[1643] Cfr. ibid.

[1644]Cfr. ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod oratio quae est sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quae impetrat gratiam gratum facientem procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit, in libro de perseverantia"

[1645]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q.83 a.15 in c. ad 3m "Ad tertium dicendum quod oratio innititur principaliter fidei non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter caritati, sed quantum ad efficaciam impetrandi. Quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiae divinae et misericordiae, ex quibus oratio impetrat quod petit."

[1646]Cfr. ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod oratio quae est sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quae impetrat gratiam gratum facientem procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit, in libro de perseverantia"

[1647]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q.83 a.15 ad 2m "..ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus, semper aliquis impetrat quod petit, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter".

[1648]Ibid. a. 16 "Respondeo dicendum quod in peccatore duo sunt consideranda, scilicet natura, quam diligit Deus; et culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit inquantum peccator, idest secundum desiderium peccati, hoc a Deo non auditur ex

La grande potenza impetratoria che l'Eucaristia dona alla nostra preghiera si attua congiungendoci sommamente a Dio e rendendo molto meritori e molto graditi a Dio i nostri atti cosicché le nostre preghiere siano sommamente efficaci, il principio per cui i santi più grandi in Cielo hanno una preghiera più efficace [1649] ci pare che valga anche per noi viatori, infatti s. Tommaso afferma che la forza impetratoria e meritoria di una s. Messa è tanto maggiore quanto più santo è il sacerdote visibile che la celebra[1650] .

d) Il momento culminante della vita contemplativa: la contemplazione in senso proprio e in particolare la contemplazione soprannaturale, che si attua nelle due forme della beatitudine perfetta e imperfetta, e di cui è causa l'Eucaristia.

Momento culminante della vita contemplativa è la contemplazione in senso proprio, ossia la considerazione della Verità, cui è ordinata tutta la vita contemplativa; la contemplazione intesa in questo senso consiste nella semplice intuizione della Verità e si distingue dal pensare, che consiste in ogni attuale operazione dell'intelletto, e dal meditare che consiste nel processo per cui la ragione da alcuni principi giunge alla contemplazione di una verità.[1651]

---

misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata, Deus enim quaedam negat propitius quae concedit iratus, ut Augustinus dicit. Orationem vero peccatoris ex bono naturae desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex iustitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia, observatis tamen quatuor praemissis conditionibus, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter."

[1649]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 83 a. 11 in c. "Quia cum oratio pro aliis facta ex caritate proveniat, ut dictum est, quanto sancti qui sunt in patria sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus iuvari possunt, et quanto sunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces."**.**

[1650]*S.Th.*, III. Q. 82 a. 6

[1651]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 180 a. 3 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod cogitatio, secundum Richardum de sancto Victore, pertinere videtur ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum, ad cognoscendum aliquos effectus; et imaginationes; et discursus rationis circa diversa signa, vel quaecumque perducentia in cognitionem veritatis intentae. Quamvis secundum Augustinum, XIV de Trin., cogitatio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentis ad veritatis alicuius contemplationem. Et ad idem pertinet consideratio, secundum Bernardum. Quamvis secundum philosophum, in II de anima, omnis operatio intellectus consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit quod contemplatio est

Vi sono vari tipi di contemplazione:

1) la Contemplazione increata che è la Contemplazione divina;
2) la contemplazione creata che è propria delle creature intelligenti e che si distingue a sua volta in due tipi[1652]:

a) la contemplazione beata che si attua nel Cielo[1653];

b) la contemplazione che si attua negli uomini in questo mondo e che si può ulteriormente suddistinguere in varie forme:
1) contemplazione creata semplicemente umana, o naturale che è quella dei filosofi[1654],

2) contemplazione creata soprannaturale che si attua soprattutto

perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus; cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus."

[1652]Cfr. *Super Sent.*l.1 Proemium q. 1 a.1 in c. " Ad hujus evidentiam sciendum est, quod omnes qui recte senserunt posuerunt finem humanae vitae Dei contemplationem. Contemplatio autem Dei est dupliciter.."

[1653]Cfr. *Super Sent*., I Proemium q.1 a.1 in c. "Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam; et haec est doctrina theologiae. Ex hoc possumus habere duas conclusiones. Una est, quod ista scientia imperat omnibus aliis scientiis tamquam principalis: alia est, quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vassallis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius est sub fine alterius, sicut finis pigmentariae artis, qui est confectio medicinarum, ordinatur ad finem medicinae, qui est sanitas: unde medicus imperat pigmentario et utitur pigmentis ab ipso factis, ad suum finem. Ita, cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur."

[1654]Cfr. *Super Sent.,* l.1 Proemium q. 1 a.1 in c. " .. Una per creaturas, quae imperfecta est, ratione jam dicta, in qua contemplatione philosophus, felicitatem contemplativam posuit, quae tamen est felicitas viae; et ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica, quae ex rationibus creaturarum procedit…"

sotto l'azione del dono della sapienza[1655]. Il battesimo[1656], ma più in generale tutti i sacramenti e soprattutto l'Eucaristia, in quanto ci donano la grazia, ci donano questa contemplazione soprannaturale e ci perfezionano in essa, conducendoci alla contemplazione suprema del Cielo. Questa contemplazione soprannaturale a noi possibile quaggiù può ulteriormente essere suddistinta in:

a) contemplazione di Dio per essenza; che è stata propria di Cristo mentre viveva sulla terra e che si è attuata per qualche tempo anche nella vita di grandi santi quali Mosé e s. Paolo[1657];

b) contemplazione [1658] di Dio attraverso lo specchio della

[1655]Cfr. *S.Th.,* q. 45 a. 3 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit; ut habetur in libro de causis. Unde ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quandam scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione."

Cfr. ibid. ad 3m "Ad tertium dicendum quod prius est considerare aliquid in seipso quam secundum quod ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam per prius pertinet contemplatio divinorum, quae est visio principii; et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiae provenit amaritudo aut labor, sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem."

[1656]Cfr. *Super Sent.*, IV d. 3 q.1 a.1 qc.3 "Tertium competit sibi inquantum est signum et figura caelestium, et secundum hoc per baptismum manuducimur in caelestium contemplationem; et quantum ad hoc dicit, quod est faciens iter nostrum, idest praeparans nobis contemplationis viam ad anagogem, idest sursum ductionem, supercaelestis quietis, quae consistit in contemplatione spiritualium. Vel potest dici, quod per secundum tangit finem proximum baptismi quantum, ad ea quae sunt viae; per tertium autem tangit finem remotum et ultimum, quantum ad ea quae sunt patriae; ad quam nos baptismus perducit per gratiam, quam confert, quae est res significata et non contenta."

[1657]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 175 a. 3 " Ad primum ergo dicendum quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam, tripliciter. …Tertio, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysi. Et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudaeorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium. "

[1658]*De Ver.,*q. 24 a. 9 "Sed tamen per gratiam viae ita potest homo bono astringi, quod non nisi valde de difficili peccare possit, per hoc quod ex virtutibus infusis inferiores vires refrenantur, et voluntas in Deum fortius inclinatur, et ratio perficitur in contemplatione veritatis divinae, cuius continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato."*Cfr. Super Sent.,* III d.34 q. 1 a.4 "Vita enim contemplativa et hic incipit, et in futuro consummatur; unde actus qui erunt perfecti in patria, quodammodo in hac vita inchoantur, sed imperfecti sunt."Cfr. *Super Sent.,* III d.36 q. 1 a. 3 ad 5m "Ad quintum dicendum, quod quamvis ad perfectum statum contemplationis non perveniat omnis qui in vita activa est; tamen omnis christianus qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum praeceptum sit omnibus: vacate, et videte quoniam ego sum

creazione.

La contemplazione soprannaturale ha come principio la fede[1659] ed ha come motore la carità che infiamma l'anima umana a conoscere la bellezza di Dio[1660].

Le caratteristiche della contemplazione soprannaturale secondo s. Tommaso, così come presentate dal p. Ramirez in uno studio su questo tema, sono in particolare quattro; la contemplazione:

1) è verissima avendo per oggetto la Verità , essendo un perfettissimo giudizio sulla Verità stessa, essendo illuminata dalla fede e dai doni cui sommamente la Verità conviene e anche perché la contemplazione soprannaturale si attua per la sapienza che ci assimila in particolare al Verbo che è la Verità;

2) è ottima in quanto la Verità, che è oggetto della contemplazione, è la Somma Bontà e l'Ultimo Fine e inoltre perché si attua nella carità e in essa termina;

3) bellissima perché suo oggetto è la Bellezza increata e perché realizza una speciale bellezza nell'anima secondo che la ordina nella carità;

4) piacevolissima secondo che le cose belle piacciono e perciò la Scrittura dice che convivere con la sapienza causa letizia e gioia[1661].

Deus, Psal. 45, 2; ad quod etiam est tertium praeceptum legis."

[1659]Cfr. *Super Sent.*, III d. 23 q.2 a.5 ad 6m "Ad sextum dicendum, quod fides non pertinet tantum ad vitam contemplativam; immo est principium et activae et contemplativae, inquantum ostendit finem utriusque."

[1660]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 180 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt ad contemplationem veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est, quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum, ut supra dictum est. Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visae, quia, ut dicitur Matth. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum, quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex qua etiam amor intenditur. "

[1661] S. RAMIREZ, *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica in II partem Summae Theologiae divi Thomae expositio (I-II, qq. LXVII-LXX; II-II, qq. VIII, IX, XV, XLV, XLVI, LII, CLXXIX, CLXXXII)*. Obras completas de Santiago Ramírez, 7: Instituto de Filosofia Luis Vives, Madrid, 1974, 447ss.

La Trinità attraverso l'Eucaristia, in quanto quest'ultima attua sommamente la vita contemplativa e in particolare la contemplazione soprannaturale in noi, è evidente che ci immerge eminentemente in una realtà piacevolissima, verissima, ottima, bellissima facendoci pregustare il s. Paradiso appunto attraverso la contemplazione.

d,1) L'Eucaristia come causa del rapimento soprannaturale e in particolare del rapimento di s. Paolo alla contemplazione della divina Essenza[1662].

Anzitutto s. Tommaso spiega che egli parla di rapimento, che noi indichiamo come contemplativo e soprannaturale, riferendosi al fenomeno per cui l'uomo viene elevato dallo Spirito di Dio alla conoscenza di qualche realtà soprannaturale con astrazione dei sensi[1663]. Dunque il rapimento che noi indichiamo come soprannaturale e contemplativo ha due caratteristiche:

1)elevazione dell'uomo alla conoscenza della realtà soprannaturale;
2)astrazione dai sensi.

Si parla di un rapimento perché, spiega s. Tommaso, questa parola indica una violenza che un soggetto riceve sicché è condotto a ciò cui non

[1662]Su questo tema si possono consultare utilmente: B. J. LAVAUD, "La vision de Dieu ici-bas*", Revue Thomiste*, 35 (1927), pp 252-256; id., "Moise et St. Paul ont-ils eu la vision de Dieu ici-bas?", *Revue Thomiste*, 13 (1930), pp 75-83; id., *La vision de Dieu ici-bas par Moise et St. Paul,* in "Revue Thomiste", 13 (1930),pp 252-256.

[1663]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 175 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod raptus violentiam quandam importat, ut dictum est. Violentum autem dicitur, cuius principium est extra, nil conferente eo qui vim patitur, ut dicitur in III Ethic. Confert autem unumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem, vel voluntariam vel naturalem. Et ideo oportet quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod eius inclinatio tendit. Quae quidem diversitas potest attendi dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad finem inclinationis, puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, proiiciatur sursum. Alio modo, quantum ad modum tendendi, puta si lapis velocius proiiciatur deorsum quam sit motus eius naturalis. Sic igitur et anima hominis dicitur rapi in id quod est praeter naturam, uno modo, quantum ad terminum raptus, puta quando rapitur ad poenas, secundum illud Psalmi, ne quando rapiat, et non sit qui eripiat. Alio modo, quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo, quando abstrahitur a sensibilium apprehensione, dicitur rapi, etiam si elevetur ad ea ad quae naturaliter ordinatur, dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno, qui est secundum naturam, unde non potest proprie raptus dici. Huiusmodi autem abstractio, ad quaecumque fiat, potest ex triplici causa contingere. Uno modo, ex causa corporali, sicut patet in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo, ex virtute Daemonum, sicut patet in arreptitiis. Tertio, ex virtute divina. Et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia, cum abstractione a sensibus, secundum illud Ezech. VIII, Spiritus elevavit me inter terram et caelum, et adduxit me in Ierusalem, in visionibus Dei."

tende per natura; nel nostro caso Dio attua una santa violenza nei confronti dell'uomo perché fa che questi conosca la Divinità senza la mediazione dei sensi[1664]. Naturale per l'uomo è conoscere Dio attraverso i sensi, nel rapimento Dio si fa conoscere all'uomo con astrazione dai sensi[1665]. Tale rapimento pur non essendo secondo natura, non è, però, contro natura perché l'uomo essendo creato a immagine di Dio è fatto proprio per essere soprannaturalmente elevato a Dio[1666]: la natura dell'uomo e la sua intenzione sono ordinate alla soprannaturale conoscenza di Dio[1667].

Il rapimento attiene alla forza conoscitiva dell'uomo ma esso può essere nella potenza appetitiva:

1. quanto alla sua causa, sicché per il veemente affetto della sua forza appetitiva verso qualcosa l'uomo viene rapito;
2. quanto al suo effetto, allorché la persona si diletta in ciò in cui è rapito perciò, secondo s. Tommaso, s. Paolo dice che egli è stato rapito non solo fino al terzo Cielo, che attiene alla contemplazione dell'intelletto, ma anche in Paradiso, che attiene all'affetto ossia alla forza appetitiva[1668].

[1664] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 175 a. 1 in c.

[1665]Cfr. ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod naturale est homini ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem, secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt conspiciuntur. Sed iste modus quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis."

[1666]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 175 a. 1 ad 2m "Ad secundum dicendum quod ad modum et dignitatem hominis pertinet quod ad divina elevetur, ex hoc ipso quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adiuvetur, quod fit per quodcumque beneficium gratiae. Unde quod sic elevetur mens a Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturae."

[1667]Cfr. ibid. ad 3m "Ad tertium dicendum quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea quae sunt per hominem facienda. Quantum vero ad ea quae excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quod homo quadam fortiori operatione elevetur. Quae quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et eius intentio ordinatur."

[1668]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 175 a. 2 in c. "Respondeo dicendum quod de raptu dupliciter loqui possumus. Uno modo, quantum ad id in quod aliquis rapitur. Et sic, proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam. Dictum est enim quod raptus est praeter propriam inclinationem eius quod rapitur. Ipse autem motus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio in bonum appetibile. Unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur. Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam. Et sic potest habere causam ex parte appetitivae virtutis. Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam effectum in appetitiva virtute, cum scilicet aliquis delectatur in his ad quae rapitur. Unde et apostolus dixit se raptum, non solum ad tertium caelum, quod pertinet ad contemplationem

Il rapimento ha qualcosa in più rispetto all'estasi; quest'ultima implica difatti che la persona sia posta fuori del suo ordine, in certo modo, il rapimento implica oltre a ciò la violenza[1669]. L'estasi si attua in noi per la carità [1670]; il rapimento si attua per grazia[1671] cioè per una grazia gratis data che è un grado della grazia di profezia[1672]. Ogni grazia gratis data normalmente è manifestativa della grazia santificante posseduta dalla persona ma può essere anche indipendente dalla grazia santificante [1673]; allorché il rapimento è collegato con la grazia santificante ed è

---

intellectus, sed etiam in Paradisum, quod pertinet ad affectum."

[1669]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 175 a. 2 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur, sed raptus supra hoc addit violentiam quandam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, puta cum alicuius appetitus tendit in ea quae extra ipsum sunt. Et secundum hoc Dionysius dicit quod divinus amor facit extasim, inquantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas. Unde postea subdit quod etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amativae bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia. Quamvis etiam si expresse hoc diceretur de raptu, non designaretur nisi quod amor esset causa raptus."

[1670]Cfr. *Super Sent.*, l. 4 d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2 et 3m" Ad secundum dicendum, quod duplex est perfectio caritatis; scilicet viae, et patriae; et quamvis non possit hoc sacramentum existentes in via perducere ad perfectionem patriae propter diversum statum, potest tamen perducere ad perfectionem viae. Per augmentum enim caritatis ad perfectionem patriae in via pervenire non possumus.

Ad tertium dicendum, quod caritatis proprium est transformare amantem in amatum, quia ipsa est quae extasim facit, ut Dionysius dicit. Et quia augmentum virtutum in hoc sacramento fit per conversionem manducantis in spiritualem cibum, ideo magis attribuitur huic sacramento caritatis augmentum quam aliarum virtutum.

[1671]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 175 a. 1 ad 2m"Ad secundum dicendum quod ad modum et dignitatem hominis pertinet quod ad divina elevetur, ex hoc ipso quod homo factus est ad imaginem dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adiuvetur, quod fit per quodcumque beneficium gratiae. Unde quod sic elevetur mens a Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturae."*De Ver.,* q. 18 a. 5 "Unde nec naturali cognitione nec gratuita Adam Angelos per essentiam cognovit; nisi forte ponamus eum per gratiam in altiorem statum elevatum, sicut fuit Paulus in raptu."

[1672]*Cfr*: *S.Th.,* II-II q. 171 prol. "Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quaedam eorum pertinent ad cognitionem; quaedam vero ad locutionem; quaedam vero ad operationem. Omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad discretionem spirituum; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam; ut infra patebit.

Et ideo primo occurrit considerandum de prophetia; et de raptu, qui est quidam

manifestativo di essa, esso è necessariamente collegato alla carità e attuato in relazione ad essa e poiché la carità sgorga dall'Eucaristia e poiché il rapimento non è altro che una nostra somma partecipazione a Cristo dobbiamo dire che anche esso è una grazia che viene in noi attraverso l'Eucaristia la quale attua la nostra più perfetta partecipazione a Cristo e alla sua contemplazione.

S. Tommaso distingue tre livelli di rapimento soprannaturale che conduce ad alta contemplazione della Verità divina:

1) rapimento per contemplazione divina attraverso similitudini immaginarie;

2) rapimento per contemplazione divina attraverso gli effetti intellegibili;

3) rapimento per contemplazione di Dio per essenza[1674].

La contemplazione più alta è la contemplazione di Dio per essenza, che è stata propria di Cristo fin dall'Incarnazione e che si è attuata per qualche tempo anche nella vita di grandi santi quali Mosé e s. Paolo Apostolo[1675]. Nella beatitudine celeste le anime sono nella continua e perfettissima contemplazione di Dio per essenza, invece s. Paolo e Mosè hanno potuto contemplare solo per qualche momento, in questa vita, l'

---

prophetiae gradus ".

[1673]Cfr. *S.Th.* I q. 41 a. 3 ad 4m "Ad quartum dicendum quod operatio miraculorum est manifestativa gratiae gratum facientis, sicut et donum prophetiae, et quaelibet gratia gratis data. Unde I Cor. XII, gratia gratis data nominatur manifestatio Spiritus. Sic igitur apostolis dicitur datus Spiritus Sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, inquantum a Spiritu Sancto habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi."

[1674]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 175 a. 3 ad 1m" Ad primum ergo dicendum quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam, tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David dicentis, ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax. Tertio, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysi. Et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudaeorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium. "

[1675]Cfr. ibid. " Ad primum ergo dicendum quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam, tripliciter. …Tertio, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysi. Et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudaeorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium."

Essenza divina. Spiega a questo riguardo s. Tommaso che solo attraverso il lume della gloria la divina Essenza può essere vista dall'intelletto creato; tale lume può essere partecipato in modo duplice:

1) come forma immanente e in questo modo rende beati i santi in Cielo

2) per modo di una certa passione transeunte, in modo simile a come accade per il lume di profezia, e appunto in questo modo fu in s. Paolo e in Mosé quando furono rapiti; perciò in tale visione s. Paolo, in particolare, non fu semplicemente beato ma fu beato secondo qualcosa e quindi non fu abitualmente beato ma solo ebbe, per un momento, l'atto contemplativo proprio dei beati sicché in lui non vi fu insieme a tale atto l'atto di fede ma vi fu l'abito della fede[1676].

Approfondendo questo tema della visione avuta da s. Paolo, s. Tommaso afferma che in tale rapimento l'Apostolo fu astratto dai sensi e dai fantasmi legati alla conoscenza sensibile infatti l' Essenza divina non può essere vista né attraverso i fantasmi né per alcuna specie intellegibile creata perché Essa eccede infinitamente sia le specie create, sia i fantasmi, sia ogni creatura intellegibile; inoltre, tutta la mente dell'uomo è attratta all'altissima visione di Dio allorché è elevata a tale visione, sicché niente intenda più attraverso fantasmi ma sia tutta immersa in Dio[1677]. La visione di s. Paolo e

[1676]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 175 a. 3 ad 2m et 3m "Ad secundum dicendum quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae, de quo dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo, per modum formae immanentis, et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo, per modum cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est de lumine prophetiae. Et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad tertium dicendum quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum; consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei, fuit tamen in eo simul fidei habitus."

[1677]Cfr. ibid. a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad sensibilia nisi mediantibus phantasmatibus, per quae species intelligibiles a sensibilibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus iudicat et ea disponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatibus, necesse est quod abstrahatur a sensibus. Intellectus autem hominis, in statu viae, necesse est quod a phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri; quinimmo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est

di Mosé fu certamente simile alla visione di Dio che hanno i beati in Cielo perché anch'essi videro Dio ma fu altresì dissimile quanto al modo di vedere perché non videro Dio così perfettamente come lo vedono i beati[1678]. Dobbiamo ritenere che il rapimento di s. Paolo, in particolare, sia effetto dell'Eucaristia perché appare evidente che tale rapimento si attuò in persona che era in un alto grado di perfezione soprannaturale e, come visto, la grazia del rapimento in quanto si attua in una persona santa ed è manifestazione della santità di colui che la riceve, è direttamente causata dall'Eucaristia; l'Eucaristia d'altra parte realizza la perfetta assimilazione nostra anche alla contemplazione di Cristo, perciò è logico che l'assimilazione contemplativa più alta di noi a Cristo sia effetto proprio dell'Eucaristia. Sulla relazione tra Mosè e l'Eucaristia ricordiamo che s. Tommaso nella *Summa Theologiae* dice che gli antichi padri, tra cui vi è Mosé, ricevettero l'effetto dell'Eucaristia attraverso un qualche voto di essa, essi più precisamente realizzarono una manducazione spirituale dell'Eucaristia in figura, ricevendo l'effetto proprio dell'Eucaristia[1679] perciò la grazia di poter contemplare anche per un'attimo Dio per essenza, ricevuta da Mosè, è, in certo modo, grazia relata all'Eucaristia che è, poi, anche, il Sacramento che ci introduce nella beatitudine del Cielo, anzi, è il Sacramento che ci dona Cristo glorioso, beato, e in Lui possiamo dire che già ora ci dona, in certo modo, la beatitudine celeste.

La grande convenienza del dono di una tale grazia, così elevata, a s. Paolo si può intendere con particolare profondità se consideriamo il fatto egli è in certo modo il modello dell'annunciatore del Vangelo e quindi, in Cristo, del ministro sacro il quale ha il dovere di essere modello ed esempio della più alta contemplazione e unione con Dio, dice infatti s. Tommaso che il prelato, cioè il ministro sacro di Cristo, deve precedere i fedeli sia nella perfezione della vita attiva che in quella della vita contemplativa[1680] perciò

quod homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus."

[1678]Cfr. ibid. a. 6 ad 3m "..visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur, et quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfecte vidit sicut sancti qui sunt in patria. Unde Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium caelum, hoc defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quae Angelis inest, quod sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deerit cum, receptis corporibus in resurrectione mortuorum, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem."

[1679]Cfr. *S.Th.,* III[a] q. 80 a. 1 ad 3

[1680] *In 1 ad Tim.,* c. 3 l. 1 "Ad hoc autem nullus est idoneus, quia praelatus secundum gradum et convenientiam debet omnes alios excedere in conversatione et contemplatione, ita ut in respectu sui alii sint grex. Et hanc idoneitatem de se praesumere est maximae superbiae."

deve avere un alto o altissimo grado di contemplazione e un altrettanto elevato grado di santità.

d,2) Che relazione c'è tra la contemplazione, l'intelletto e la volontà?

La contemplazione ha una speciale relazione con la volontà perché oggetto della volontà è il bene che è il fine; il fine è della contemplazione e dell'azione; la volontà, che ha per oggetto il fine, si relaziona non solo all'azione ma anche alla contemplazione[1681]. La contemplazione è atto della virtù intellettiva dell'uomo, virtù che è pre-accolta dalla volontà cui spetta accogliere una azione tra le varie opere possibili. La volontà infatti essendo il motore di tutte le potenze dell'anima si relaziona agli oggetti e agli atti di tutte le potenze secondo che hanno ragione di bene giacché l'atto debito di ogni potenza è il suo bene; quindi la vita contemplativa è atto della virtù intellettiva dell'uomo pre-accolta dalla volontà.[1682].

La contemplazione soprannaturale ha come principio la carità che

---

[1681]Cfr. *Super Sent.*, I d.3 q.4 a.1 ad 6m "Ad sextum dicendum, quod voluntatis objectum est bonum. Bonum autem habet rationem finis.Finis autem est et contemplationis et actionis. Et ideo voluntas non tantum se habet ad partem activam, sed etiam ad contemplativam: unde pertinet ad supremam partem animae."

[1682]Cfr. *Super Sent.*, III d. 35 q.1 a.2 qc. 1 in c. " Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod vita, secundum quod nunc loquimur, consistit in operatione cui aliquis principaliter mancipatur: cujus ratione omnia quae impedire possunt, dimittit; quae autem adjuvant, quaerit et prosequitur. Hoc autem non potest esse nisi per voluntatem, cujus est inter opera humana unum prae aliis acceptare, quidquid sit illud. Voluntas autem cum sit motor omnium potentiarum animae, oportet quod ad objecta et actus omnium potentiarum se habeat, prout habent rationem boni: quia unusquisque actus debitus cujuscumque potentiae est bonum ejus. Et ideo vita contemplativa consistit in actu cognitivae virtutis praeacceptatae per affectivam. Sed cum operatio sit quodammodo media inter operantem et objectum, velut perfectio ipsius operantis, et perfecta per objectum, a quo speciem recipit; ex duplici parte potest operatio cognitivae affectari. Uno modo inquantum est perfectio cognoscentis; et talis affectatio operationis cognitivae procedit ex amore sui: et sic erat affectio in vita contemplativa philosophorum. Alio modo inquantum terminatur ad objectum; et sic contemplationis desiderium procedit ex amore objecti: quia ubi amor, ibi oculus; et Matth. 6, 21: ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum; et sic habet affectionem vita contemplativa sanctorum, de qua loquimur.

Sed tamen contemplatio essentialiter in actu cognitivae consistit, praeexigens caritatem ratione praedicta; unde Gregorius dicit super Ezech.: contemplativae vitae est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, ab exteriori actione quiescere; ita ut nil jam agere libeat, sed calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris animus inardescat. "

precisamente perfeziona l'atto della volontà[1683] sicché l'uomo si dedichi a conoscere Colui che ama, ulteriormente la contemplazione termina in un atto della volontà, che è la gioia, il gaudio. Il gaudio è il piacere che è nell'appetito intellettivo, ossia nella volontà; esso si attua senza alcuna trasmutazione corporale e consiste semplicemente in un moto della volontà mentre il piacere dell'appetito sensitivo si attua con una trasmutazione corporale[1684]. Il gaudio che gustano i beati nel Cielo, è un piacere sommo ed eterno, immensamente più perfetto, più intimo, più continuamente dilettevole e più puro di tutti piaceri di questo mondo [1685]; la vita contemplativa soprannaturale ci fa pregustare già ora, in alcuni momenti, proprio questo gaudio. Dio ci chiama al piacere vero, eterno perché Dio ci ama; ma per arrivare a quel piacere bisogna, come sappiamo e come vedremo, rinunciare anzitutto ai piaceri peccaminosi di questo mondo e camminare sulla strada delle sante virtù.

Appunto per condurci a questo piacere sommo ed eterno Dio ci ha donato l'Eucaristia che, contenendo il Cristo glorioso, pieno di eccellente carità, immerso nell'ineffabile e sovreccelente piacere del più perfetto tra i comprensori e perciò eminentemente esperto di un tale piacere, ci fa sommamente pregustare il gaudio eterno e rafforza la nostra volontà, nella carità, sicché corriamo verso la beatitudine disprezzando ogni piacere peccaminoso.

[1683]Cfr. *Super Sent.*, III d. 35 q.2 a.1 qc. 3 " Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, sapientiae donum eminentiam cognitionis habet, per quamdam unionem ad divina, quibus non unimur nisi per amorem, ut qui adhaeret deo, sit unus spiritus cum eo: 1 corinth., 6. Unde et Dominus, joan. 15, secreta Patris se revelasse discipulis dicit, inquantum amici erant. Et ideo sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit, et sic in affectione Est. Sed quantum ad essentiam in cognitione est; unde ipsius actus videtur esse et hic et in futuro divina amata contemplari, et per ea de aliis judicare non solum in speculativis, sed etiam in agendis, in quibus ex fine judicium sumitur; et ideo Gregorius sapientiam contra stultitiam ponit; quae importat errorem circa finem intentum. "

[1684]Cfr. S.Th.,Iª-IIae q. 31 a. 4 in c.

[1685]Cfr. *C Gent.,*l. 3 c. 63 "Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi et aliis animalibus commune, ut delectationibus perfruatur: quod homines maxime prosequuntur secundum vitam voluptuosam; et per eius immoderantiam homines intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima: tanto quidem perfectior ea quae secundum sensus est, qua etiam bruta animalia perfrui possunt, quanto intellectus est altior sensu; quanto etiam illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, et magis intimum, et magis continue delectans; quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis, aut sollicitudinis alicuius molestantis; de qua dicitur in Psalmo: inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos. "

2) Particolari effetti dell'Eucaristia, attraverso la contemplazione soprannaturale, nella nostra vita cristiana.

Tra gli effetti che la Trinità attraverso l'Eucaristia mediante l'attuale contemplazione soprannaturale realizza in noi dobbiamo menzionare in particolare i seguenti:

1)ci tiene sommamente lontano dai peccati[1686];

2)custodisce santamente e perfettamente la nostra coscienza[1687];

3)attua in noi perfettamente la santa devozione che è un atto di volontà per cui l'uomo si dona prontamente al divino ossequio[1688]; la devozione esercitata in particolare negli atti di meditazione e di contemplazione (intesi in senso stretto) è poi causa di irrobustimento della carità e con essa di tutte le virtù[1689]; in quanto

---

[1686]*De Ver.,*q. 24 a. 9 "Sed tamen per gratiam viae ita potest homo bono astringi, quod non nisi valde de difficili peccare possit, per hoc quod ex virtutibus infusis inferiores vires refrenantur, et voluntas in Deum fortius inclinatur, et ratio perficitur in contemplatione veritatis divinae, cuius continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato."

[1687]Cfr. *In Io.,* c. 10 l. 2 "Ille ergo qui Christo adhaeret, ingredietur quidem per contemplationem ad custodiam conscientiae; Sap. VIII, V. 16: intrans domum meam, scilicet conscientiam, conquiescam cum illa, scilicet sapientia."

[1688]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 82 a. 3 "Respondeo dicendum quod causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; de quo dicit Ambrosius, super Luc., quod Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit, et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset. Causa autem intrinseca ex parte nostra, oportet quod sit meditatio seu contemplatio. Dictum est enim quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est obiectum voluntatis, unde et Augustinus dicit, in libro de Trin., quod voluntas oritur ex intelligentia. Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet per meditationem homo concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio. Una quidem quae est ex parte divinae bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud psalm., mihi adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam. Et haec consideratio excitat dilectionem, quae est proxima devotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud psalm., levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Auxilium meum a Domino, qui fecit caelum et terram. Et haec consideratio excludit praesumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subiiciat, dum suae virtuti innititur. "

[1689]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 82 ad 2m"Ad secundum dicendum quod pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem; et ipsum naturalem calorem conservat quasi eius nutrimentum. Et similiter caritas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico; et etiam per devotionem caritas nutritur, sicut et

l'obbedienza è atto della devozione[1690] dobbiamo dire altresì che l'Eucaristia attraverso questa contemplazione realizza in noi la perfezione dell'obbedienza;

4) ci conduce eminentemente a donare agli altri quello che noi stessi abbiamo contemplato, cioè ci immerge, in certo modo, nel "contemplata aliis tradere"[1691] (comunicare agli altri le realtà contemplate) che fu profondamente vissuto proprio da s. Tommaso e che ci porta ad annunciare quello di cui abbiamo fatto una profonda esperienza secondo l'insegnamento del grande Apostolo s. Giovanni:

> Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, cioè il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi.(1 Gv.1,1-3)

Come il discepolo prediletto del Signore anche noi, immersi nel Mistero Sacramentale che nell'Eucaristia ci è offerto nella maniera più alta e più "sensibile" (secondo che vediamo, tocchiamo, mangiamo Cristo sotto le specie del pane e del vino e ne ascoltiamo la parola nella consacrazione, soprattutto), possiamo potentemente annunciare il Cristo Salvatore per la più grande salvezza e santificazione del mondo.

---

quaelibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem."

[1690]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 104 a. 3 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod obedientia procedit ex reverentia, quae exhibet cultum et honorem superiori. Et quantum ad hoc, sub diversis virtutibus continetur, licet secundum se considerata, prout respicit rationem praecepti, sit una specialis virtus. Inquantum ergo procedit ex reverentia praelatorum, continetur quodammodo sub observantia. Inquantum vero procedit ex reverentia parentum, sub pietate. Inquantum vero procedit ex reverentia dei, sub religione, et pertinet ad devotionem, quae est principalis actus religionis. Unde secundum hoc, laudabilius est obedire Deo quam sacrificium offerre. Et etiam quia in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas, ut Gregorius dicit. Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo quam animalia pinguia Amalecitarum in sacrificium offerre, contra Dei mandatum."

[1691]Cfr. *In Ps.,* p. 54 n. 5 "Quandoque dantur quibusdam qui si habent pennas, tamen habent eas impeditas, ut praelatis cum admittitur eorum cessio. Et dicit, pennas columbae, non corvi. Corvus enim non est reversus ad arcam, sed columba reversa est portans ramum virentis olivae. Sicut corvi volant illi qui non revertuntur ad arcam per sanctitatis affectum, quia nihil cogitant nisi de se ipsis, quomodo scilicet possint aliquam veritatem indagare, ut philosophi; sed illi volant ut columbae qui et contemplantur et revertuntur ad proximos contemplata docentes qui ramum virentis olivae in ore baiulant oleum misericordiae proximis impendentes. Columba enim est animal mundum, amabile, gemens; ita sancti afficiuntur proximis et compatiuntur eis. "

3)La s. Messa come atto contemplativo per eccellenza[1692].

Quanto appena detto ci porta a riflettere brevemente sulla s. Messa come atto contemplativo per eccellenza. Dicemmo più sopra che nella s. Messa si attua la potenza di Cristo Sommo sacerdote glorioso che prega per noi in Cielo; la potenza teandrica della contemplazione e della preghiera eccellente di Cristo glorioso si attua, perciò, nella s. Messa per la nostra salvezza e santificazione. La s. Messa è Cristo che, stando nella sua somma contemplazione di comprensore, agisce e prega efficacemente e potentemente per noi, infatti la consacrazione, che, come visto, è, secondo s. Tommaso, orazione, è realizzata da Cristo attraverso il ministro; il ministro agisce nella consacrazione in Persona, dalla Persona e in virtù di Cristo. Questa azione di Cristo è una azione teandrica di infinito valore e di infinita potenza salvifica che ci offre, in certo modo, tutte le grazie per poter partecipare in pienezza alle perfezioni soprannaturali e ai meriti di Cristo Signore.

L'Eucaristia, dunque, è atto contemplativo e preghiera della Chiesa per eccellenza; e s. Tommaso, proprio in questa linea può affermare che nella s. Messa in quanto Sacrificio della Chiesa, consiste principalmente il culto divino[1693]. Aggiungiamo a questo riguardo che la virtù della religione, il cui atto è la preghiera, consiste precisamente nel culto divino[1694]; perciò la preghiera è il culto divino che consiste principalmente nella Eucaristia; la s. Messa è, pertanto, anche seguendo questo ragionamento, la preghiera per eccellenza.

L'Eucaristia per sé stessa è atto sommo della vita della Chiesa e atto

---

[1692]Sul tema del culto e della S. Liturgia in s. Tommaso si possono consultare utilmente: G. ABBÀ, *Il culto nella vita cristiana secondo S. Tommaso d'Aquino*, Estratto Tesi di Laurea, Roma 1976; D. BERGER, *Thomas d'Aquin et la liturgie,* 2eme edition revue et augmentée, Centre International d'Etudes Liturgiques, Paris 2003; C. BOROBIA, "La liturgia como lugar teologico en la teologia sacramentaria de santo Tomàs" in *Miscelanea p. Cuervo*, Salamanca 1970, 229-254; P. T. DEHAU, *La structure liturgique de la Messe d'après saint Thomas d'Aquin*, Éditions de l'Abeille, Lyon, 1943; A. GONZALEZ FUENTES, "La teologia nella liturgia e la liturgia nella teologia di s. Tommaso d'Aquino", *Angelicum* 74 (1997), 359-417. 551-603; J. M. HANSSENS, "De natura liturgiae ad mentem s. Thomae*", Periodica de re morali canonica et liturgica* 24 (1935), 127-165; J. LECUYER "Reflexions sur la theologie du culte selon Saint Thomas*", Revue Thomiste* 55 (1955), 339-362.

[1693]Cfr. *S.Th.*, III q. 63 a. 6 " Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, inquantum est Ecclesiae sacrificium "

[1694] Cfr. *C Gent.,*l. 3 c.130 "Religio enim in cultu divino consistit, ut supra dictum Est."

sommamente contemplativo che sommamente attrae noi alla contemplazione del Cielo, alla carità e quindi alla contemplazione soprannaturale. Ripetiamo e precisiamo quello che abbiamo appena detto: l'Eucaristia ci orienta alla più grande gloria del Cielo e perciò causa in noi la più grande carità a noi possibile qui sulla terra e causa altresì la nostra più grande contemplazione soprannaturale in quanto per essa possiamo giungere alla più alta carità e alla più alta gloria e contemplazione in Cielo.

In quanto strumento divino per farci giungere alla più alta contemplazione soprannaturale e alla più perfetta carità la s. Messa contiene varie forme di preghiera che, evidentemente, devono aiutarci ad aprire il cuore e la vita alla perfezione spirituale. S. Tommaso distingue le varie forme di preghiera, vari tipi di preghiera, che si possono trovare nella s. Messa[1695]. Dice il s. Dottore, più precisamente, che per la preghiera occorrono tre cose:

- anzitutto l'orazione cioè l'elevazione per cui accediamo con la mente a Dio;
- la richiesta che può essere generica, ed è detta supplica, o specifica ed è detta postulazione oppure può attuarsi con la sola narrazione di un fatto, ed è detta insinuazione;
- la ragione per cui viene presentata a Dio tale richiesta e in questo ultimo senso abbiamo:

1. l'obsecrazione se la ragione della richiesta è nella santità di Dio, come accade quando diciamo al Signore: per la tua Passione salvaci;
2. il ringraziamento se la ragione della richiesta è da parte nostra e appunto ringraziando per i benefici ricevuti meritiamo di ricevere cose ancora migliori come si dice in una preghiera di "colletta" della s. Messa [1696].

[1695] Su questo tema può essere utilmente consultato F. QUOEX "Tomas d'Aquin, mystagogue(II): l' *Expositio missae* de la Somme de Theologie (III, q. 83 a.4-5)", *Revue Thomiste*, 2005, 443-473.

[1696] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q.83 a. 17 in c. "Respondeo dicendum quod ad orationem tria requiruntur. Quorum primum est ut orans accedat ad Deum, quem orat. Quod significatur nomine orationis, quia oratio est ascensus intellectus in Deum. Secundo, requiritur petitio, quae significatur nomine postulationis, sive petitio proponatur determinate, quod quidem nominant quidam proprie postulationem; sive indeterminate, ut cum quis petit iuvari a Deo, quod nominant supplicationem; sive solum factum narretur, secundum illud Ioan. XI, ecce, quem amas infirmatur, quod vocant insinuationem. Tertio, requiritur ratio impetrandi quod petitur. Et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est eius sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud Dan. IX, propter temetipsum inclina, Deus meus, aurem tuam. Et ad hoc pertinet obsecratio, quae est per sacra contestatio, sicut cum dicimus, per nativitatem tuam, libera nos, Domine. Ratio vero

Nella s. Messa, precisa il s. Dottore, le obsecrazioni stanno prima della consacrazione, le postulazioni sono nelle preghiere che seguono la consacrazione, la consacrazione eucaristica è orazione perché è meditazione di quanto Cristo fece[1697]; i ringraziamenti sono alla fine, in questo senso sembra che a s. Tommaso e agli autori medievali sfugga il fatto che la preghiera eucaristica è tutta preghiera di lode[1698]; in certe preghiere di "colletta" durante la s. Messa si ravvisano già tutte e quattro le forme di preghiera appena dette[1699].

Sottolineando l'eccellenza della preghiera consacratoria della s. Messa, il s. Dottore aquinate afferma che essa è orazione e in essa la mente deve essere massimamente elevata a Dio[1700]. Riteniamo che questa affermazione tomista per cui la mente si deve sommamente elevare nell'orazione al momento della consacrazione, interpretata alla luce della completa dottrina tomista, dica molto, cioè affermi che quanto più la nostra anima può essere elevata nella carità in quel momento, tanto migliore sarà la nostra preghiera, e in quanto tale carità sarà sostenuta da una più alta contemplazione, tanto meglio sarà ulteriormente; infatti è evidente che più noi siamo simili a Cristo tanto meglio celebriamo l'Eucaristia e poiché Cristo ha vissuto l'Ultima Cena e vive ogni s. Messa stando in somma carità

---

impetrandi ex parte petentis est gratiarum actio, quia de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur. Et ideo dicit Glossa, I ad Tim. II, quod in Missa obsecrationes sunt quae praecedunt consecrationem, in quibus quaedam sacra commemorantur; orationes sunt in ipsa consecratione, in qua mens maxime debet elevari in Deum; postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus; gratiarum actiones in fine. In pluribus etiam Ecclesiae collectis haec quatuor possunt attendi. Sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur, omnipotens, sempiterne Deus, pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur, qui dedisti famulis tuis etc., pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur, praesta, quaesumus etc., pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur, per Dominum nostrum etc., pertinet ad obsecrationem. In collationibus autem patrum dicitur quod obsecratio est imploratio pro peccatis; oratio, cum aliquid Deo vovemus; postulatio, cum pro aliis petimus. Sed primum melius est."

[1697]Cfr.*In I Tim.* c. 2 l.1 "Similiter in Missa est obsecratio usque ad consecrationem corporis et sanguinis, quia in eis est commemoratio sacrorum ex quibus est fiducia impetrandi. In mysterio consecrationis est oratio, quia meditatio eorum quae Christus egit. In aliis vero usque ad communionem est postulatio pro vivis et mortuis, et pro se. In fine autem est gratiarum actio."

[1698]Cfr. F. Quoex "Tomas d'Aquin, mystagogue(II): l' *Expositio missae* de la Somme de Theologie (III, q. 83 a.4-5)", *Revue Thomiste*, 2005, 448; P. M. Gy, "La documentation sacramentaire de s. Thomas", *Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques,* 1996, 427s.

[1699] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q.83 a. 17 in c.

[1700] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q.83 a. 17 in c. "[….]orationes sunt in ipsa consecratione, in qua mens maxime debet elevari in Deum."

e in somma contemplazione, dobbiamo dire che l'ideale, per noi, è certamente viverla stando in somma carità e in somma contemplazione; l'ideale sarebbe, in questa linea, poter celebrare l'Eucaristia o partecipare ad essa stando in quel rapimento che ebbe s. Paolo e per il quale vide Dio per essenza. Lo stesso s. Tommaso d'Aquino possiamo dire che si è avvicinato abbastanza a questa celebrazione sommamente contemplativa dell'Eucaristia verso la fine della sua vita allorché per ben due volte andò in estasi mentre celebrava la s. Messa[1701], ed è particolarmente interessante per noi notare che questi fenomeni mistici si sono attuati in lui mentre stava scrivendo la III p. della *S. Th.* [1702], la trattazione che il s. Dottore fa dell'Eucaristia in questa opera diventa per noi infatti, in certo modo, uno stimolo, un'aiuto e una via per vivere l'Eucaristia in alta contemplazione. Proprio perché si realizzi questa somma elevazione in noi, nell'Eucaristia abbiamo il più eccellente culto esteriore della Chiesa, ordinato al più grande culto interiore, secondo il principio per cui il culto esteriore è in ordine al culto interiore[1703]. La perfezione del culto interiore consiste precisamente nell'elevazione della mente nella contemplazione sotto l'azione della carità nella più perfetta obbedienza a Dio.

Nella somma elevazione soprannaturale cui l'Eucaristia ci attira, notiamo che essa ci unisce, in certo modo, ai beati del Cielo, infatti l'Eucaristia è il Sacrificio della Chiesa dunque è il Sacrificio di Cristo ma è

[1701] Si veda a riguardo J. P. Torrell , *Amico della verità. Vita e opere di s. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, p. 384.

[1702] Ibid.

[1703] Cfr. *S.Th.*, I-II q. 103 a. 3 "Respondeo dicendum quod omnia praecepta caeremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est. Exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et caritate. Unde secundum diversitatem interioris cultus, debuit diversificari cultus exterior. Potest autem triplex status distingui interioris cultus. Unus quidem secundum quem habetur fides et spes et de bonis caelestibus, et de his per quae in caelestia introducimur, de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris. Et talis fuit status fidei et spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultus in quo habetur fides et spes de caelestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed de his per quae introducimur in caelestia, sicut de praesentibus vel praeteritis. Et iste est status novae legis. Tertius autem status est in quo utraque habentur ut praesentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum. Et iste est status beatorum. In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum gratiarum actio et vox laudis.Et ideo dicitur Apoc. XXI, de civitate beatorum, templum non vidi in ea, Dominus enim Deus omnipotens templum illius est, et agnus.Pari igitur ratione, caeremoniae primi status, per quas figurabatur et secundus et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt; et aliae caeremoniae induci, quae convenirent statui cultus divini pro tempore illo, in quo bona caelestia sunt futura, beneficia autem Dei per quae ad caelestia introducimur, sunt praesentia."

anche il sacrificio dei beati e di noi stessi con Cristo. Il Sacrificio di Cristo, come detto, oggi, si attua nella preghiera ed anche il sacrificio dei beati dobbiamo ritenere che si attui nella preghiera; il costitutivo del sacrificio, come visto, difatti è nella carità e la carità dei beati si attua nel lodare Dio e nel pregarlo per noi[1704]; a loro ci uniamo noi che siamo in questo mondo con la carità e quindi con la preghiera incessante (che consiste nel vivere secondo carità) e, in quanto siamo alla s. Messa, con la preghiera attuale sicché tutta la Chiesa è unita con Cristo nella preghiera della s. Messa per la lode di Dio salvezza del mondo. In questa linea possiamo dire che l'Eucaristia ci unisce in certo modo anche a quell'eccelso culto[1705] che è proprio dei beati del Cielo cioè ci unisce alla Liturgia del Cielo, come diciamo oggi, ci unisce alla vita di Cristo Sommo sacerdote glorioso e alla vita dei beati con Lui, vita di somma e purissima contemplazione e anche di preghiera per la salvezza e santificazione degli uomini.

a) Le meraviglie di santificazione della s. Messa sono maggiori se a celebrarla è un sacerdote più santo.

La s. Messa celebrata dal sacerdote più santo, spiega s. Tommaso, ha una maggiore efficacia meritoria e impetratoria; a questo riguardo è interessante considerare che nella s. Messa vi è la preghiera-sacramento, che è atto teandrico di Cristo e che perciò ha la sua forza salvifica indipendentemente dalla santità del sacerdote ministro, ma accanto ad essa vi è un insieme di preghiere che il sacerdote eleva a Dio per i vivi e per i morti, tali preghiere non sono dette "in Persona Christi Capitis" come la consacrazione ma sono dette "in Persona Ecclesiae" e hanno efficacia in parte dalla Chiesa (tale efficacia si attua perciò indipendentemente dalla santità del ministro celebrante) e in parte dalla santità del sacerdote; vi è, ulteriormente, nella s. Messa, spazio per preghiere private che il sacerdote eleva a Dio e queste non sono dette in nome della Chiesa ma solo in nome della persona privata del sacerdote e hanno efficacia dalla santità del

---

[1704]Cfr. S. Th. II-II q.83 a. 11 in c. "…cum oratio pro aliis facta ex caritate proveniat, ut dictum est, quanto sancti qui sunt in patria sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus iuvari possunt, et quanto sunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces. Habet enim hoc divinus ordo, ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aerem. Unde et de Christo dicitur, Heb. VII, accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis. Et propter hoc Hieronymus, contra Vigilantium, dicit, si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti; quanto magis post coronas, victorias et triumphos."

[1705] *Cfr. S.Th.,* II-II q. 103 a. 3 in c.

ministro; perciò secondo che le preghiere della s. Messa hanno efficacia dalla santità del sacerdote, occorre dire che, tanto più forte è l'efficacia meritoria e impetratoria di tali preghiere quanto maggiore è la santità del ministro[1706]. Tanto maggiore, dunque, è l'efficacia della stessa celebrazione eucaristica quanto maggiore è la santità di colui che la celebra, ma poiché è la stessa Eucaristia che ci attrae e conduce alla più grande santità dobbiamo concludere che quanto meglio viviamo l'Eucaristia, tanto più santi diventiamo e tanto più efficace sarà, per il mondo, l'Eucaristia che celebriamo.

b) Attuazione eccellente, nella s. Messa, dei fini cui il culto è ordinato.

Concludendo questo paragrafo sulla s. Messa come preghiera eccellente dobbiamo dire che la s. Messa realizza in maniera più perfetta il fine cui è orientato tutto il culto divino perché realizza massimamente l'unione dell'uomo con Dio, cui è ordinato il culto divino[1707]; più precisamente, fini del culto sono precisamente la riverenza a Dio, l'istruzione e la santificazione degli uomini[1708]. La s. Messa appunto attuando tale unione, fa che l'uomo :

[1706]Cfr. *S.Th.*, III. Q. 82 a. 6 "Respondeo dicendum quod in Missa duo est considerare; scilicet ipsum sacramentum, quod est principale; et orationes quae in Missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet Missa mali sacerdotis quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum.

Oratio etiam quae fit in Missa, potest considerari dupliciter.

Uno modo, inquantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis. Et sic non est dubium quod Missa melioris sacerdotis magis est fructuosa. Alio modo, inquantum oratio in Missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cuius sacerdos est minister.

Quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est de ministerio Christi.

Unde quantum ad hoc, est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in Missa, sed etiam omnes aliae eius orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiae. Sed orationes eius privatae non sunt fructuosae, secundum illud Proverb. XXVIII, qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis."

[1707]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 81 a.7 "Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur."

[1708]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 92 a. 2"Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur, secundum diversos fines divini cultus ordinatur enim, primo, divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam. Et secundum hoc, prima species huius generis est idololatria, quae divinam reverentiam indebite exhibet creaturae. Secundo, ordinatur ad hoc quod homo instruatur a deo, quem colit. Et ad hoc pertinet superstitio divinativa, quae Daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita, tacita vel expressa. Tertio, ordinatur divinus cultus ad quandam directionem humanorum actuum secundum instituta dei, qui colitur."

1) possa essere sommamente istruito nelle realtà più alte: Cristo Dio-uomo e il suo insegnamento salvifico;

2) possa essere sommamente diretto nella vita di obbedienza ai divini comandi;

3) possa dare somma reverenza a Dio, essendo l'Eucaristia il Sacrificio della Chiesa in Cristo, Sacrificio che attua la somma reverenza di Cristo, dei santi e nostra a Dio

B) L'Eucaristia come Causa della contemplazione beata perfetta.

L'Eucaristia è la causa del nostro raggiungimento della beatitudine perfetta[1709] ossia della contemplazione beata perfetta. La beatitudine perfetta consiste nella partecipazione più alta e perfetta alla divina Essenza, alle divine perfezioni e, in particolare, alla vita di Dio attraverso la gloria divina; la grazia, come vedremo approfonditamente nel prossimo capitolo, è somiglianza partecipata alla divina Natura, ma molto più perfetta partecipazione alla divina Natura si ha per la gloria che è connessa alla divina beatitudine; la gloria infatti è perfezione della grazia[1710]. Tutte le perfezioni divine a noi accessibili sono partecipate nella maniera più piena da noi stessi nella divina beatitudine; s. Tommaso mette in particolare rilievo la nostra partecipazione, attraverso la beatitudine del Cielo, alla divina Sapienza, alla conoscenza che Dio ha di sé stesso per essenza, e afferma a riguardo che: il nostro intelletto ha per oggetto l'essenza delle cose e quando esso conosce l'essenza di qualche effetto ma non conosce l'essenza della sua causa, permane al di fuori della beatitudine, difatti allora rimane nell'uomo il desiderio di conoscere proprio l'essenza della causa[1711]; poiché la Causa prima di tutto è Dio, è evidente che la beatitudine consiste nella conoscenza di Dio per essenza, solo allora l'uomo è veramente beato, solo allora, infatti l'intelletto dell'uomo è pienamente appagato e non desidera altro[1712]. Questa conoscenza per essenza è indicata con il termine termine tecnico di contemplazione o visione sicché secondo s. Tommaso la beatitudine perfetta consiste principalmente nella contemplazione[1713] cioè

[1709] Cfr. *S.Th.,*III q.79 a.2 in c. (per le citazioni rimando alla prima parte della tesi al cap. IV, E, 3)

[1710] Cfr. *S.Th.,* I q.109 a.1 in c.

[1711] Cfr. ibid.

[1712]Cfr. *S.Th.,* I-II q.3 a.7 "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Unde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod eius contemplatio faciat perfecte beatum."

[1713]Cfr. S.Th.,II-II q.9 a.4 ad 3m. "[…]beatitudo hominis non consistit in consideratione

nella contemplazione o visione somma e perfetta di Dio per essenza. Il fine dell'uomo, precisa il s. Dottore Angelico, è la contemplazione della verità[1714] e nella contemplazione beata, che è appunto il Fine Ultimo dell'uomo, la creatura intellettuale è ammessa a vedere per essenza Dio che è Verità per essenza[1715]. In Dio, cui la contemplazione beata sommamente ci assimila, non vi è intelletto pratico ma solo intelletto speculativo sicché la sua beatitudine è atto dell'intelletto speculativo[1716]; la nostra assimilazione somma a Dio nella contemplazione si ha per un atto perfettissimo della contemplazione beata nel Cielo che è atto del nostro intelletto speculativo[1717].

---

creaturarum, sed in contemplatione Dei. *S.Th.,* I-II q. 3 a. 5"[...] Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X ethic.."

[1714]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 180 a. 4 in c. "Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae. Unde Augustinus dicit, in I de Trin., quod contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum. Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet."

[1715]Cfr. *Super Sent.,*I Proemium q. 1 a.1 in c. " Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. "

Cfr. S.Th., I-II q. 3 a. 7 in c. "..relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod eius contemplatio faciat perfecte beatum…"

[1716]Cfr. *Super Sent.*l.1 Proemium q. 1 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod similitudo praedicta intellectus practici ad Deum, est secundum proportionalitatem; quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum. Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum, est secundum unionem vel informationem; quae est multo maior assimilatio. Et tamen dici potest quod, respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum."

[1717]Cfr. *Super Sent*., IV d. 49 q. 1 a.1 qc.2 ad 1m "Ad primum ergo dicendum, quod bonum cui intellectus speculativus conjungitur per cognitionem, est communius bono cui conjungitur intellectus practicus, inquantum intellectus speculativus magis separatur a particulari quam intellectus practicus cujus cognitio in operatione perficitur, quae in singularibus consistit. Sed hoc est verum quod assecutio finis, ad quem pervenit intellectus speculativus, inquantum hujusmodi, est propria assequenti; sed assecutio finis quem intellectus practicus intendit, potest esse propria et communis, inquantum per intellectum practicum aliquis se et alios dirigit in finem, ut patet in rectore multitudinis; sed aliquis ex hoc quod speculatur, ipse singulariter dirigitur in speculationis finem. Ipse autem finis intellectus speculativi tantum praeeminet bono intellectus practici quantum singularis assecutio ejus excedit communem assecutionem boni intellectus practici; et ideo perfectissima beatitudo in intellectu speculativo consistit."

L' intelletto speculativo ha per sua propria caratteristica la considerazione della verità[1718] e si assimila a Dio secondo l'unione e l'informazione in modo molto più perfetto di quanto si possa assimilare l'intelletto pratico[1719].

Questo atto dell'intelletto speculativo che è la contemplazione beata ha per oggetto la divina Essenza e si realizza attraverso la divina Essenza: l'Essenza divina non può essere veduta mediante una specie creata ma solo mediante la stessa Essenza divina[1720]. Spiega a riguardo s. Tommaso che Dio essendo Forma per eccellenza può essere forma di altre entità perché l'Essere divino è partecipabile, e appunto nella visione beata Dio è forma dell'intelletto umano; più precisamente Dio è forma dell'intelletto umano in quanto Egli stesso è la Verità; infatti essendo perfezione dell'intelletto la verità, nel genere degli intellegibili sarà forma quell'intellegibile che è la stessa verità, e tale intellegibile è Dio, che è Verità per essenza[1721].

[1718] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 79 a.11 in c."Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus."

[1719] Cfr. *Super Sent.*l.1 Proemium q. 1 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod similitudo praedicta intellectus practici ad Deum, est secundum proportionalitatem; quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum. Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum, est secundum unionem vel informationem; quae est multo maior assimilatio. Et tamen dici potest quod, respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum."

[1720] Cfr. *C Gent.,*l.3 c.48.

[1721]Cfr. ibid. c. 51 "Ad huius igitur intelligentiam veritatis, considerandum est quod substantia quae est per seipsam subsistens, est vel forma tantum, vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod ex materia et forma compositum est, non potest alterius esse forma: quia forma in eo est iam contracta ad illam materiam, ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut tamen solum sit forma, potest alterius esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut in secundo ostendimus de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non posset, nullius rei forma esse posset: sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quae sunt materialia per materiam. Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum Est. Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium quod est veritas ipsa. Quod convenit soli deo nam cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est quod est suum esse, quod est proprium soli deo, ut in secundo ostensum Est. Alia igitur intelligibilia subsistentia sunt non ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subiecto aliquo habentes: est enim unumquodque eorum verum, non veritas; sicut et est ens, non autem ipsum esse.

La contemplazione o visione di Dio per essenza è detta comprensione di Dio e i beati sono perciò detti comprensori non nel senso che lo possono includere nella loro intelligenza perché, se così fosse, Dio sarebbe limitato, e neppure nel senso che conoscono Dio così come Egli stesso si conosce[1722] ma nel senso che l'anima è in Dio in modo completo e definitivo[1723]; infatti la nostra comprensione di Dio e quindi la nostra beatitudine è partecipazione alla comprensione e alla beatitudine che Egli stesso ha di sé[1724]. Ricordiamo che partecipare significa avere parzialmente ciò che altri ha in pienezza, significa avere non così perfettamente come la realtà cui si partecipa[1725]; perciò occorre dire che noi, in quanto anche in Pareadiso parteciperemo della Beatitudine divina, neppure allora conosceremo Dio così come Egli si conosce, già lo dicemmo prima: solo Dio si comprende nel senso che si conosce tanto quanto Egli è conoscibile, neppure l'Umanità di Cristo arriva ad una tale comprensione, tantomeno possiamo raggiungerla noi.

Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit: quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale: sequeretur enim quod, simul cum alio iuncta, constitueret unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod perfectioni divinae essentiae non repugnat."

[1722] Cfr. *C Gent.,* l.3 c.55 .

[1723] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 4 a. 3 ad 1m et 3m.

[1724] Cfr. *C. Gent.* l.1 c.102"Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est. Quod nulli alii competere potest: nihil enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum, ut ex praedictis patere potest; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participatione beatus dicatur. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit. Amplius. Beatitudo in perfecta operatione intellectus consistit, ut ostensum est. Nulla autem alia intellectualis operatio eius operationi comparari potest. Quod patet non solum ex hoc quod est operatio subsistens: sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia, quae sunt et quae non sunt, bona et mala. In aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis. Nec ipsum Deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut perfecte est: cum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicuius operatio possit esse perfectior quam sua substantia.Nec est aliquis alius intellectus qui omnia etiam quae deus facere potest, cognoscat: quia sic divinam potentiam comprehenderet. Illa etiam quae intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit."

[1725] Cfr. *S.Th.,* I-II q.5 a. 7 ad 2m "…quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud apostoli ad Heb. II, qui multos filios in gloriam adduxerat; statim a principio suae conceptionis, absque aliqua operatione meritoria praecedente, anima eius fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso, nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint eis merita propria, eo quod per Baptismum sunt Christi membra effecti."

La nostra contemplazione di Dio per essenza ci fa conoscere Dio, anzitutto, e in Dio tutte le cose, sicché i beati, a somiglianza di Cristo uomo, conoscono in Dio molte cose ma non tutto quello che Dio fa o può fare. Tutte le cose sono in Dio come l'effetto nella causa sicché sono viste in Dio come l'effetto nella causa e perciò tanto più perfettamente è vista la causa tanto più perfettamente sono visti i suoi effetti; solo quell'intelletto che comprende perfettamente la causa può conoscere nella causa tutti gli effetti della causa e tutte le ragioni degli effetti; nessun intelletto creato può comprendere Dio e perciò nessun intelletto creato può comprendere tutto quello che Dio fa o può fare; più l'intelletto beato partecipa, tuttavia, del lume di gloria più vede perfettamente Dio e ciò che Dio fa o può fare[1726].

Più precisamente, tutti i beati vedono in Paradiso quelle cose che riguardano la perfezione dell'intelletto ed esse sono: le specie e i generi delle cose e le ragioni di esse; conoscere invece le cose singolari, come le cose pensate e i fatti di esse, non attiene propriamente alla perfezione dell'intelletto creato né a ciò tende il suo desiderio, né attiene a quanto appena detto conoscere quelle cose che ancora non sono ma che possono essere fatte da Dio[1727], perciò dobbiamo ritenere che queste ulteriori conoscenze siano elargite solo ad anime che partecipano in maniera particolarmente alta alla divina Beatitudine e tanto più sono elargite quanto più alta è la partecipazione di queste anime a tale Beatitudine.

Oltre alla conoscenza che Dio ha di sé, come appena visto, anche la carità, la misericordia, la gioia, l'amore, la provvidenza, le virtù, l'impassibilità, la forza e tante altre perfezioni divine vengono a noi sommamente partecipate nella beatitudine del Cielo.

Per spiegare più dettagliatamente, in questa linea, in cosa consiste tale beatitudine s. Tommaso ha affermato che in essa ogni desiderio dell'uomo viene appagato: il desiderio di conoscere la verità trova pieno appagamento nella conoscenza dell'essenza della Causa Prima di tutto e, in essa, di tutte le creature; il desiderio di vivere virtuosamente trova pieno appagamento nella perfezione di santità che è propria dei beati; il desiderio degli onori e della celebrità trovano il loro appagamento nella regalità e nella gloria che spettano alle anime beate; il desiderio delle ricchezze e il desiderio dei piaceri trovano il loro appagamento nella partecipazione alle divine perfezioni e nel piacere perfettissimo di cui godono i beati; il desiderio della

[1726] Cfr. *S.Th.*,I q. 12 a. 8 in c.
[1727] Cfr. *S.Th.*,I q. 12 a. 8 in c.

conservazione di sé trova il suo pieno appagamento nella eterna beatitudine, felicità e perfezione dei beati[1728].

L'Eucaristia, come detto, è causa della nostra ricezione della beatitudine celeste e della nostra più alta ricezione di essa[1729], è attraverso essa che noi giungiamo alla divina beatitudine e alla più alta beatitudine, perciò possiamo affermare che attraverso l'Eucaristia tutti nostri desideri, come detto, vengono sommamente appagati e che per essa noi partecipiamo in modo sommo alla comprensione che Dio ha di sé stesso, godiamo di sommo diletto spirituale[1730] e siamo immersi in una perfettissima rettitudine di volontà. La beatitudine perfetta, anche se riguarda anzitutto l'intelletto è unita, infatti, come concomitante, alla rettitudine della volontà. Tale rettitudine, dice il s. Dottore, è richiesta dalla beatitudine antecedentemente e concomitantemente, ossia è richiesta per arrivare alla beatitudine (è una disposizione necessaria per arrivare alla beatitudine) ed è richiesta dalla stessa beatitudine come presente insieme ad essa perché chi conosce per essenza la Bontà Infinita necessariamente ama tutto in ordine a tale Bontà, perciò è evidente che la beatitudine non può esservi senza rettitudine della volontà, come dice s. Tommaso[1731]; chi vede la divina Essenza la ama al di sopra di tutto e non può non amarla così perché da Dio è irresistibilmente attratto a tale amore, che è la perfetta carità, e proprio la rettitudine della volontà in senso pieno si ha precisamente per la carità; ulteriormente occorre dire che, essendo la beatitudine somma partecipazione a Dio, che è perfettissima Volontà, e a Cristo uomo la cui volontà umana è stata sempre perfettamente sottomessa alla Volontà divina, ben si comprende che tale beatitudine ci fa partecipare in modo perfetto a questa rettitudine di volontà di Cristo e quindi ci fa partecipare in modo sommo alla perfettissima Volontà divina. L'Eucaristia, causando in noi la più alta beatitudine perfetta rettifica, perciò, sommamente le nostre volontà. Questo Sacramento è, altresì indicato più direttamente da s. Tommaso come lo strumento con cui

---

[1728] Cfr. *C Gent.,* III cap. 63 .

[1729] Cfr. *S.Th.*, III q. 79 a. 2 "Ad secundum dicendum quod, sicut passio Christi non habet suum effectum in his qui se ad eam non habent ut debent, ita et per hoc sacramentum non adipiscuntur gloriam qui indecenter ipsum suscipiunt. Unde Augustinus dicit, super Ioan., exponens illa verba, aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. Multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur. Panem ergo caelestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate.
Unde non est mirum si illi qui innocentiam non servant, effectum huius sacramenti non consequuntur."

[1730] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 4 a.1 .

[1731] Cfr. *S.Th.,* I-II q.5 a. 4 .

Dio ci fa partecipare alla meravigliosa amicizia che lega i beati tra loro e con Dio; a tale riguardo occorre precisare che la beatitudine non richiede, per sé stessa, la società di amici, giacché nella beatitudine l'uomo ha in Dio tutta la pienezza della sua perfezione e non ha bisogno di nient'altro, tuttavia l'amicizia è concomitante alla perfetta beatitudine, come spiega s. Tommaso[1732].

1) Gradi di beatitudine celeste e vita eucaristica.

Già l'abbiamo detto più sopra ma ci pare opportuno tornarvi sopra: la nostra partecipazione alla divina Beatitudine, appunto perché è una partecipazione, può essere più o meno grande[1733]: sicché alcuni sono più beati di altri, pensiamo p.es. alla beatitudine della Madonna: essa è molto più perfetta rispetto a quella dei santi angeli e dei santi; attenzione però: tale maggiore o minore beatitudine non implica diversità o cambiamento nell'Oggetto della beatitudine, che è Dio, ma implica in noi diversi gradi di partecipazione ad essa, secondo che la persona è più o meno disposta o ordinata alla fruizione della beatitudine[1734]. La maggiore o minore beatitudine implica, come visto, maggiore o minore perfezione nel vedere l' Essenza divina, l'intelletto di un anima maggiormente beata di un'altra ha maggiore forza e capacità, rispetto ad un altro beato, per vedere Dio secondo che maggiormente partecipa della luce di gloria; tale partecipazione della luce di gloria è proporzionata alla carità[1735].

Spiega san Tommaso che il principio distintivo dei gradi di beatitudine è duplice: prossimo e remoto; principio prossimo è la diversa disposizione che è nei beati per la quale si verifica una diversità della perfezione nell'operazione della beatitudine, ma il principio remoto è il

---

[1732] Cfr. *S.Th.,* I-II q.5 a 8 ad 3m .

[1733] Cfr. *S.Th.,* I-II q.5 a.2 ad 2m "…Sed dicitur aliquis alio beatior, ex diversa eiusdem boni participatione."

[1734] *Cfr. S.Th.,* I-II q.5 a.2 "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum; et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis obiectum et causa, non potest esse una beatitudo alia maior, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homines sunt beati. Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior, quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem.Et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse."

[1735] Cfr. *S.Th.,*I q.12 a. 6 in c.

merito per cui hanno conseguito tale beatitudine[1736].

Secondo il principio prossimo i gradi di beatitudine si distinguono in base alla carità della patria che, quanto più perfetta è in qualche beato tanto lo rende più disposto alla beatitudine più perfetta[1737] e capace di splendore di gloria, secondo il cui aumento si accresce la perfezione della visione divina; secondo il principio remoto i gradi di beatitudine si distinguono in base alla carità di via che ordina l'uomo alla beatitudine[1738], infatti i nostri atti sono meritori solo per l'abito, buono e santo, che li informa; la forza di meritare è in tutte le virtù dalla carità e così la diversità di merito si radica nella diversità della carità, perciò la carità di via distingue i vari gradi di beatitudine per modo di merito[1739]; il che significa che più è perfetta la carità, più grande sarà il merito, cui corrisponderà un più grande premio, ossia un più alto grado di beatitudine[1740].

L'Eucaristia è proprio lo strumento attraverso cui Cristo ci permette di accrescere sempre più la nostra carità quaggiù sulla terra per condurci alla più alta e perfetta beatitudine in Cielo, e quindi alla più piena immutabilità nel bene, nella gioia, nella santità; la divina beatitudine, infatti, rendendo l'uomo sommamente simile a Dio e a Cristo, lo rende partecipe della loro immutabilità nel bene, nella gioia, nella santità : i beati del Cielo non

---

[1736] Cfr. *Super Sent*., IV d.49 q.1 a.4 qc.4"Ad quartam quaestionem dicendum, quod principium distinctivum mansionum, sive graduum beatitudinis, est duplex; scilicet propinquum et remotum. Propinquum est diversa dispositio quae erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum caritatem patriae; quae quanto in aliquo erit perfectior, tanto reddet eum capaciorem divinae claritatis, secundum cujus augmentum augebitur perfectio divinae visionis.
Secundo vero modo distinguuntur secundum caritatem viae. Actus enim noster non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex caritate, quae habet ipsum finem pro objecto; et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem caritatis; et sic caritas viae distinguet mansiones per modum meriti."

[1737] *Cfr. S.Th.,* I-II q.5 a.2 "… Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus …ad eius fruitionem.Et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse."

[1738] *Cfr. S.Th.,* I-II q.5 a.2 "Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius …ordinatus ad eius fruitionem.Et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse."

[1739] Cfr.Cfr. *S.Th.,* I-II q.5 a.2.

[1740] Cfr. ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriae reddatur, nisi inquantum sunt caritate informata; et ideo secundum diversos caritatis gradus erunt diversi gradus in gloria."

potranno, infatti, mai perdere la beatitudine[1741]. Questa immutabilità nella beatitudine è stata di Cristo uomo a partire dal suo primo attimo di esistenza, ma tale immutabilità riguardava, durante la sua vita mortale, solo il vertice della sua anima; con la sua Risurrezione l'immutabilità beata di Cristo ha riguardato anche il suo Corpo che è divenuto glorioso e che rimarrà per sempre tale. Il SS.mo Sacramento, per sé, dà a noi già ora, in certo senso, questa immutabilità secondo che ci fissa nel compimento del bene sicchè non pecchiamo, ma noi siamo attualmente impossibilitati a ricevere in pienezza tale perfezione[1742]; possiamo, invece, avere già ora dall' Eucaristia una disposizione a ricevere pienamente tale perfezione in Cielo attraverso la grazia santificante; questa disposizione si attua con il compimento di alcune azioni: infatti, poiché la beatitudine è perfettissima azione, per disporsi a riceverla occorre, normalmente, secondo l'ordine della divina Sapienza, porre in essere delle azioni: l'uomo consegue la beatitudine con molti movimenti di operazioni che sono detti meriti; gli uomini devono compiere secondo l'ordine della divina Sapienza, questi molti movimenti che sono le azioni virtuose, meritorie, per disporsi a ricevere questo altissimo dono di Dio che è la perfetta beatitudine; la beatitudine è detta, in questa linea, il premio delle operazioni virtuose[1743]. L'Eucaristia, che ci attrae alla più alta gloria del Cielo, ci attrae nella maniera più alta anche al compimento di questi molti movimenti cioè ci attrae al compimento delle perfettissime azioni meritorie corrispondenti a tale somma gloria.

CAP. VIII

L'EUCARISTIA COME CAUSA, IN NOI, DELLA PIENEZZA DI GRAZIA DIVINA PER PARTECIPAZIONE SOMMA A DIO E A

[1741]Cfr. ibid. a. 4 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod beatitudo est perfectio consummata, quae omnem defectum excludit a beato. Et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quae hominem sublevat in participationem aeternitatis transcendentis omnem mutationem."

[1742] Cfr. *S.Th.,* IIIª q. 79 a. 6 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod effectus huius sacramenti recipitur in homine secundum hominis conditionem, sicut contingit de qualibet causa activa quod eius effectus recipitur in materia secundum modum materiae. Homo autem in statu viae est huius conditionis quod liberum arbitrium eius potest flecti in bonum et in malum. Unde, licet hoc sacramentum, quantum est de se habeat virtutem praeservativam a peccato, non tamen aufert homini possibilitatem peccandi."

[1743] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 5 a. 7 "beatitudo est praemium virtuosarum operationum."

CRISTO UOMO.

A) Ripetizione e precisazione di alcune nozioni generali sulla grazia nella luce della causalità dell'Eucaristia.

Riprendendo quello che dicemmo riguardo alla grazia[1744] in Cristo dobbiamo affermare che la grazia è chiamata così, afferma il s. Dottore Angelico, in quanto è offerta gratuitamente da Dio, senza meriti precedenti e anche perché essa ci mette "nelle grazie" di Dio cioè ci fa riscuotere la sua grazia[1745] nel senso che ci rende connaturali di Dio, ci rende Dei[1746], ci fa partecipare alla stessa Natura divina [1747]; la grazia è una somiglianza partecipata alla divina Natura[1748]; essa ci rende simili a Dio, vale a dire santi,

[1744] Con particolare utilità possono consultarsi su questo tema : S. RAMIREZ *De gratia Dei in I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio*». 1ª ed.: Biblioteca de Teólogos Españoles, 39. Obras completas de S. M. Ramírez, 9: Editorial San Esteban, Salamanca, 1992; S. PINCKAERS *La vida spiritual* , Edicep, Valencia 1994, 93-107; R. GARRIGOU LAGRANGE, "La mystique et la doctrine de S. Thomas sur l'efficacite de la grace", in *Vie Spirituelle*, 2, 1920, pp. 81-99; id.*De Gratia. Commentarius in Summam Theologiae S. Thomae, Iª-IIªe, q. 109-114*. Torino, Berrutti [1946] ; OCARIZ, F. "La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo", in: AA. VV., Prospettive Teologiche Moderne, Libreria Edtrice Vaticana 1981, (Atti del'VIII Congresso Tomistico Internationale; Studi Tomistici, 13), 281-292 ; id."Perspectivas para un desarrollo teologico de la participacion sobrenatural y de su contenido esencialmente Trinitario", in: "Atti del Congresso Internazionale" n. 3 Napoli 1979, 183-193; A.PIOLANTI, *Natura e Grazia*, Roma 1958;id.,*Aspetti della grazia*, Roma 1958; id,*Dio nel mondo e nell'uomo*, LEV, 1994, 449-667. Possono altresi consultarsi : J. AUREADA, *The Language of the Grace of God: A Re-Evaluation of the Analogical Character of Sanctifying Grace According to St. Thomas Aquinas*, Dissertatio doctoralis: Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe, Romae, 1994; RAI, K., *The Grace and Freedom of Christ According to St. Thomas Aquinas: A New Reading in the Light of His Theory of Being*. (Excerptum E dissertatione doctorali: Pontificia Universitas Urbaniana, Austin, 1997; TYN, T. J. M., *De gratia divina et iustificatione. Oppositio inter theologiam Sancti Thomae et Lutheri*. Dissertatio doctoralis: Studio Teologico Domenicano, Bologna, 1976;id., *L'azione divina e la libertà umana nel processo della giustificazione secondo la dottrina di S.Tommaso d'Aquino. Il confronto tra l'azione divina e gli atti del libero arbitrio nella giustificazione*. Dissertatio doctoralis: Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma, 1979.WAWRYKOW, J. P., God's Grace and Human Action: Merit in the Theology of Thomas Aquinas. University of Notre Dame Press, Notre Dame - London, 1995; id., «Grace», in R. Van Nieuwenhove; J. P. Wawrykow (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2005 192-221.

[1745]Cfr. *C Gent.,*l.3 c.150.

[1746]Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 112 a. 1 in c.

[1747]Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 110 a. 3 in c. " lumen gratiae,… est participatio divinae naturae".

[1748]Cfr. *S.Th.,* III q.62 a. 1 in c. "Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui

perfetti. La grazia attua in noi la filiazione divina adottiva che è una qualche somiglianza partecipata della filiazione divina naturale[1749].

In questa linea s. Tommaso ha potuto affermare che la grazia è partecipazione alla divina Bontà; la Natura divina, infatti, è la sua stessa Bontà e noi attraverso la partecipazione a Dio per grazia diventiamo buoni in senso pieno, ossia veramente buoni, semplicemente buoni, santi[1750]. Per la grazia, come vedemmo più sopra allorché parlammo delle divine Missioni, noi veniamo assimilati alle divine Persone: allo Spirito Santo attraverso i doni spirituali attinenti alla volontà e in particolare attraverso la carità, al Figlio di Dio attraverso i doni spirituali attinenti alla intelligenza e in particolare attraverso il dono della sapienza.

Per la grazia l'uomo è inabitato dallo Spirito Santo e dalla SS.ma Trinità e giunge a fruire delle divine Persone, come afferma s. Tommaso in alcuni testi di altissimo rilievo spirituale[1751]: l'uomo fruisce delle tre Persone

---

assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo non potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud II Pet. I, magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae."

[1749] Cfr. *S.Th.,*III q. 3 a. 5 ad 2m "Ad secundum dicendum quod filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum Spiritus Sancti, qui est Amor Patris et Filii; secundum illud Galat. IV, misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra, clamantem, Abba, Pater."; ibid. a. 8 in c. "Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem huius Filiationis secundum adoptionem, sicut apostolus ibidem dicit, quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini Filii eius. Et ideo sicut, Filio incarnato, adoptivam filiationem accipimus ad similitudinem naturalis filiationis eius; ita, Patre incarnato, adoptivam filiationem reciperemus ab eo tanquam a principio naturalis filiationis; et a Spiritu Sancto, tanquam a nexu communi patris et Filii."

[1750]Cfr. *S.Th.,* I-II q.110 a.2 ad 2m "Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi."

[1751]Cfr. *S.Th.,* I q. 43 a. 4 "Ad primum ergo dicendum quod si dare importet liberalem communicationem alicuius, sic Pater dat seipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturae ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu eius quod datur, sic non convenit dari in divinis nisi personae quae est ab alio; sicut nec mitti." *S.Th.,* I q. 43 a.3 "… Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur." Si veda anche il testo alla nota seguente.

divine perché le divine Persone hanno una sola ragione di oggetto cioè la somma Bontà e insieme sono conosciute, come afferma s. Tommaso[1752]. L'oggetto della fruizione è la somma bontà che è unica nelle tre Persone, perciò unica è la fruizione che noi abbiamo delle Persone divine; inoltre poiché la fruizione è originata dalla visione che è essenzialmente conoscenza, e la conoscenza di una realtà che è relativa ad un'altra è la conoscenza di entrambe, per il fatto che le divine Persone sono relative le une alle altre, perciò la conoscenza di una Persona è la conoscenza delle Tre Persone divine e pertanto anche con questo ragionamento dobbiamo concludere che una è la fruizione con cui fruiamo delle Tre Persone. Cosa significa più precisamente fruire delle divine Persone? Significa amare e godere delle divine Persone che sono Dio, il Fine Ultimo[1753]. Perfetta fruizione avremo in Cielo, imperfetta fruizione possiamo averla già ora per la grazia.

L'Eucaristia è un atto teandrico di Cristo perciò essa ha, per sé stessa, una infinita potenza santificante, essa è Causa Universale di grazia perciò causa in noi la perfezione della grazia[1754] e in particolare della grazia santificante[1755], infatti ci fa partecipare sommamente alla pienezza di grazia

[1752]Cfr. *Super Sent*., d.1 q.2 a.2 in c. " Respondeo dicendum, quod una fruitione fruimur tribus personis: et hujus ratio est duplex. Una ex parte essentiae. Objectum enim fruitionis est summa bonitas; unde fruitio respicit unamquamque personam, inquantum est summum bonum; unde cum eadem numero sit bonitas trium, eadem erit et fruitio. Alia ratio sumitur ex parte proprietatum. Sicut enim dicit philosophus qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum; et sic cum tota fruitio originetur ex visione, ut prius dictum est, qui fruitur uno relativorum inquantum hujusmodi, fruitur et reliquo. Personae autem tres distinguuntur tantum secundum relationes; et ideo in fruitione unius includitur fruitio alterius; et ita est fruitio eadem trium. Sed prima ratio melior est, quae tangit rationem objecti, a qua actus habet unitatem."

[1753]Cfr. *S.Th.,* I-II q.11 a.1 in c.

[1754] Cfr. S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[1755] Cfr. *S.Th.,* III q.79 a.1 ad 1m ; *Super Sent.* IV d.2 q. 2 a.2 qc.1 "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet sacramento est aliqua sanctificatio. Sed quaedam est sanctificatio in sacramento quae est communis omnibus sacramentis, scilicet emundatio a peccato vel a reliquiis peccati; et quaedam sanctificatio quae est specialis quibusdam sacramentis imprimentibus characterem, scilicet deputatio ad aliquid

di Cristo (perfezionando la nostra vita spirituale) e in Lui ci deifica[1756] sicché non siamo più noi a vivere ma sia Cristo, che è pieno di grazia, a vivere in noi[1757] ; in questa linea possiamo dire che l' Eucaristia ci mette sommamente "nelle grazie" di Dio, ci rende sommamente connaturali di Dio, ci fa partecipare sommamente alla stessa Natura divina [1758]; essa ci rende sommamente simili a Dio e alle divine Persone, ci fa fruire in modo eccellente (per quanto possibile in questa vita) delle divine Persone, ci rende sommamente santi, sommamente e semplicemente buoni[1759], insomma ci rende eminentemente perfetti, ci rende figli per una certa partecipazione al Figlio[1760], cioè, come afferma esplicitamente s. Tommaso ci fa partecipare

sacrum. Utraque autem sanctificatio gratiam gratum facientem requirit: quia illud quod directe contrariatur peccato, est gratia; contraria autem contrariis curantur.Unde idem remedium adhiberi non potest contra peccatum et sequelas ejus, nisi per gratiam gratum facientem. Et ideo in omni sacramento novae legis gratia gratum faciens confertur, ut dictum est supra, dist. 2, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 1 et 2. Similiter autem accessus ad sacra non est licitus immundis, nec aliquis ab immunditia liberari potest nisi per gratiam, nec effici idoneus ad sacra ministranda vel percipienda; et ideo oportet quod in sacramentis quae characterem imprimunt, gratia gratum faciens imprimatur."

[1756] Cfr. *In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians." S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[1757] Cfr. *Super Sent.,* IV d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 in co. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis.""

[1758]Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 110 a. 3 in c. " lumen gratiae,… est participatio divinae naturae".

[1759]Cfr. *S.Th.,* I-II q.110 a.2 ad 2m "Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi."

[1760] Cfr. *S.Th.,*III q. 3 a. 5 ad 2m "Ad secundum dicendum quod filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum Spiritus Sancti, qui est Amor Patris et Filii; secundum illud Galat. IV, misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra, clamantem, Abba, Pater."; ibid. a. 8 in c. "Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem huius Filiationis secundum adoptionem, sicut apostolus ibidem dicit, quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini

della divinità del Figlio[1761].

B) Distinzione della grazia secondo le sue particolarità.

Abbiamo più sopra accennato alla grazia santificante ora dobbiamo precisare che la grazia è distinta in vario modo da s. Tommaso: anzitutto egli discerne la grazia santificante dalle grazie date gratuitamente. La grazia santificante (*gratia gratum faciens)* è quella per cui siamo uniti a Dio, siamo resi giusti e santi; la grazia gratis data o carisma è un dono che Dio fa ad una persona per il bene della Chiesa; sono grazie gratis date: la profezia, il dono dei miracoli, il dono del discernimento degli spiriti etc.[1762] . La grazia santificante è molto più eccellente delle grazie gratis date perché per essa l'uomo è unito a Dio, mentre le grazie gratis date servono per aiutare altri a credere e amare Cristo Signore[1763]. Si distingue, inoltre, sempre nella luce di s. Tommaso:

A) la grazia come azione di Dio che muove l'uomo al bene;

B) la grazia come forma donata all'uomo (grazia abituale)

e si suddistingue ulteriormente, sulla base degli effetti della grazia stessa, la grazia operante da quella cooperante . Più precisamente…

A) In quanto azione di Dio la grazia può dividersi in operante e cooperante secondo che si consideri l'operazione (che è un effetto dell'Azione divina) della realtà mossa (vale a dire della nostra anima):

1) in quanto l'anima è mossa da Cristo e non si muove (da sé) si parlerà di grazia operante

Filii eius. Et ideo sicut, Filio incarnato, adoptivam filiationem accipimus ad similitudinem naturalis filiationis eius; ita, Patre incarnato, adoptivam filiationem reciperemus ab eo tanquam a principio naturalis filiationis; et a Spiritu Sancto, tanquam a nexu communi patris et Filii."

[1761] Cfr. *S.Th.,*III q. 73 a. 4 in c. "Dicitur etiam in Graeco metalepsis, idest assumptio, quia, ut Damascenus dicit, per hoc Filii deitatem assumimus."

[1762] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 111 a. 1 in c. "…duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur gratia gratum faciens. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur. Huiusmodi autem donum vocatur gratia gratis data ….non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens."

[1763] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 111 a. 5 in c. "Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad coniunctionem ultimi finis. Gratiae autem gratis datae ordinant hominem ad quaedam praeparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia huiusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini coniungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data. "

2) in quanto l'anima è mossa da Cristo e si muove (da sé) si parlerà di grazia cooperante.

L'opera della grazia in noi, (cioè appunto l'effetto della grazia) secondo che è realizzata solo da Cristo Dio è detta grazia operante, secondo che è realizzata da Dio e da noi è detta grazia cooperante; in noi vi è un duplice atto: il primo è l'atto interiore della volontà e quanto ad esso la volontà si ha come mossa e Cristo Dio si pone come movente e appunto secondo che Dio muove la volontà umana a questo atto, si parla di grazia operante; il secondo è l'atto esteriore che essendo comandato dalla volontà è necessario che si attribuisca anche alla volontà come a sua causa seconda, e poiché anche a questo atto Cristo Dio ci aiuta, sia interiormente confermando la volontà perché pervenga all'atto, sia apprestando la facoltà dell'operare, rispetto a quest'atto si parla di grazia cooperante.

B) In quanto dono abituale la grazia può distinguersi in operante e cooperante secondo che duplice è l'effetto della grazia: il primo è l'essere e il secondo è l'operare; la grazia in quanto sana e giustifica l'anima è detta grazia operante, in quanto è principio di azione meritoria, che procede dal libero arbitrio, è detta cooperante[1764].

La grazia si distingue altresì in grazia preveniente e grazia susseguente. La grazia preveniente si distingue dalla susseguente in base agli effetti; gli effetti della grazia sono 5: il primo è la guarigione dell'anima dal disordine del peccato, il secondo è che l'anima voglia il bene, il terzo è che l'anima realizzi efficacemente il bene voluto, il quarto è che perseveri nel bene, il quinto è che pervenga alla gloria; perciò la grazia secondo che causa in noi il primo effetto è detta preveniente rispetto al secondo effetto, e in quanto causa il secondo effetto è detta susseguente rispetto al primo[1765]. E come un effetto è precedente rispetto a uno e seguente rispetto ad un altro così la grazia può dirsi precedente e susseguente secondo lo stesso effetto, rispetto a effetti diversi p.es. l'effetto per cui l'anima vuole il bene è da considerarsi come grazia susseguente rispetto all'effetto della guarigione dell'anima dal disordine del peccato, mentre è da considerarsi come grazia precedente rispetto all'effetto della perseveranza nel bene[1766]. I vari effetti della grazia ci indicano come per essa l'uomo è condotto alla conversione, alla santificazione e quindi alla glorificazione in Cielo, vale a dire alla perfetta partecipazione a Cristo e a Dio. L'uomo che, stando nel peccato,

[1764] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 111 a.2 in c.
[1765] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 111 a. 3 in c.
[1766] Cfr. ibid.

partecipa imperfettamente di Dio, per la grazia giunge a partecipare perfettamente, secondo ciò che gli è possibile, tanto della Divinità che della Umanità di Cristo: stando nel peccato l'uomo partecipa certamente della bontà e della sapienza di Dio ma non così perfettamente come ne partecipa per grazia, infatti stando nel peccato l'uomo può compiere delle opere virtuose, secondo qualcosa, ma non può compiere delle azioni semplicemente virtuose e in particolare non può compierle con la facilità e la connaturalità che hanno ora per il dono della grazia e in particolare per la grazia abituale, infusa in noi da Cristo Dio uomo; stando nel peccato l'uomo non può essere detto partecipe della santità, della carità di Cristo, la grazia invece lo rende partecipe di tali perfezioni.

L'Eucaristia, assimilandoci sommamente a Cristo, ci riempe certamente di grazia santificante ma ci pare convenientissimo ritenere che ci doni anche in modo elevatissimo le grazie gratis date perché fa che Cristo, che è sommamente pieno di tutti i carismi[1767], viva in noi[1768].

C) La grazia abituale e la sua pienezza in noi attraverso l'Eucaristia.

Un argomento che merita una trattazione più approfondita è quello

[1767]Cfr. *S.Th.,* III q. 7 a. 7 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, gratiae gratis datae ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinae manifestationem. Oportet autem eum qui docet, habere ea per quae sua doctrina manifestetur, aliter sua doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinae et fidei primus et principalis doctor est christus, secundum illud Heb. II, cum initium accepisset enuntiari a domino, per eos qui audierunt in nos confirmata est, contestante deo signis et prodigiis, etc.. Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime omnes gratiae gratis datae, sicut in primo et principali doctore fidei."; ibid. a. 11 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod id quod dicitur, Pater non ad mensuram dat Spiritum Filio, uno modo exponitur de dono quod Deus Pater ab aeterno dedit Filio, scilicet divinam naturam, quae est donum infinitum. Unde quaedam glossa dicit, ibidem, ut tantus sit Filius quantus et Pater. Alio modo, potest referri ad donum quod datum est humanae naturae, ut uniatur divinae personae, quod est donum infinitum. Unde glossa dicit ibidem, sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanae naturae. Tertio modo, potest referri ad gratiam habitualem, inquantumgratia Christi se extendit ad omnia quae sunt gratiae. Unde Augustinus, hoc exponens, dicit, mensura quaedam divisio donorum est, alii enim datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae. Sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit."

[1768] Cfr. *Super Sent.,* IV d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 in co. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis.""

della pienezza di grazia abituale che viene in noi attraverso l'Eucaristia. Già parlammo della grazia abituale allorché trattammo della grazia di Cristo dicendo che essa è una conseguenza della grazia di unione e che Cristo in quanto Capo della Chiesa la diffonde in noi, dobbiamo aggiungere, ora, con s. Tommaso, che la grazia abituale è una qualche forma, una perfezione personale; più precisamente essa è una qualità, una forma soprannaturale che Cristo Dio infonde e secondo la quale l'uomo soavemente e prontamente è mosso al conseguimento del bene eterno[1769], essa è, più esattamente, una forma accidentale e per essa ciò che è sostanziale in Dio diventa accidentale nell'anima che partecipa della divina Bontà[1770]; la grazia abituale opera non per modo di causa efficiente ma per modo di causa formale[1771] ed ha per soggetto l'essenza dell'anima; come per la potenza intellettiva l'uomo partecipa della Conoscenza divina, per la virtù della fede e per la potenza appetitiva della volontà partecipa del divino Amore attraverso la virtù della carità, così l'uomo partecipa della divina Essenza attraverso la natura della propria anima secondo una certa somiglianza, attraverso una certa rigenerazione o ricreazione della stessa anima, che è proprio la grazia[1772]; essa è una partecipazione della divina Bontà perciò, afferma il Dottore Angelico, è più nobile della natura dell'anima ma tuttavia ha un essere più imperfetto nell'anima rispetto a come l'anima sussista in sé stessa[1773]: cioè il modo di essere dell'anima in sé stessa è più perfetto rispetto al modo di essere della grazia nell'anima; l'anima è nell'uomo sostanzialmente, la grazia è nell'anima accidentalmente; la grazia si può perdere, l'anima invece sarà sempre nell'uomo. L'Eucaristia, come visto, attua nella maniera più alta e perfetta in noi questa forma accidentale che ci

[1769] Cfr. *S.Th.,* I-II q.110 a.2 "Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur. Et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus. Et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles; secundum illud Sap. VIII, et disponit omnia suaviter.Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est."

[1770] Cfr. ibid. ad 2m "..gratia est … forma accidentalis ipsius animae."

[1771] Cfr. ibid. ad 1m"Ad primum ergo dicendum quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis, sicut albedo facit album, et iustitia iustum."

[1772] Cfr. *S.Th.,* I-II q.110 a. 4.

[1773]Cfr. *S.Th.,* I-II q.110 a.2 ad 2m si veda il testo inserito alcune note più sopra.

fa sommamente partecipare, per una certa rigenerazione e ricreazione, alla divina Essenza; dobbiamo ritenere che questo Sacramento rendendoci perfetti[1774] e deificandoci[1775] ci rende, per sé stesso, pieni di grazia per una certa eminente partecipazione a Cristo. Spiega s. Tommaso che questa pienezza di grazia ha due livelli:

1) il primo è quello per cui alcuni uomini sono formalmente perfetti quanto a tutte le virtù (infuse) e quanto all'espulsione di tutti i peccati mortali e questa è pienezza di sufficienza che è stata in vari santi tra cui il protomartire Stefano e per la quale l'uomo è riempito da Dio sicché niente in Lui rimanga di contrario a Dio;

2) il secondo è quello per cui alcuni uomini sono formalmente perfetti quanto a tutte le virtù (infuse) e quanto all'espulsione di tutti i peccati mortali e veniali, questo secondo livello è più alto e si trova nei grandi santi e nella Madonna SS.ma; la pienezza di grazia di questa secondo livello è detta: di speciale prerogativa[1776]. Da quanto abbiamo detto ci pare di poter affermare che l'Eucaristia per sé stessa ci dona questo secondo livello, più perfetto, di pienezza di grazia perché l'Eucaristia non ci rende solo sufficientemente buoni ma ci rende perfetti[1777] e fa che non siamo più noi a

[1774] Cfr. S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[1775] Cfr. *In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians." S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[1776] Cfr. *Super Sent.,*III d. 13 q.1 a.2 qc. 1.

[1777] Cfr. S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod

vivere ma sia Cristo, che è perfezione di santità e di purezza dal peccato anche veniale, a vivere in noi[1778].

D) L'opera della Eucaristia attraverso la grazia nell'uomo gravato dal peccato originale e dal peccato personale.

Per intendere in modo preciso l'azione della grazia, e quindi dell'Eucaristia, sull'uomo occorre considerare che l'uomo di oggi non è più l'uomo innocente e santo, costituito nella giustizia originale ma è gravato dal peccato e anzitutto dal peccato originale.

1) Cosa è il peccato originale e quali danni esso e il peccato personale ha provocato e provocano nella natura umana.

Secondo s. Tommaso il peccato originale è una disposizione disordinata della natura umana, ossia un abito cattivo che ha ragione di colpa in quanto è derivato dai nostri progenitori[1779]. Il peccato originale, in particolare, ha diminuito il bene di natura dell'uomo; afferma s. Tommaso che per bene di natura si possono intendere:

1) gli stessi principi della natura umana dai quali essa è costituita, come le potenze dell'anima etc..; questi principi non sono stati né diminuiti né cancellati dal peccato originale;
2) l'inclinazione dell'uomo alla virtù; questa inclinazione è diminuita con il peccato originale;
3) il dono della giustizia originale che fu data nel primo uomo a tutta l'umanità; questo bene è andato totalmente perduto con il primo peccato[1780].

Prima del peccato originale, le forze inferiori dell'anima erano

---

etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[1778] Cfr. *Super Sent.,* IV d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 in co. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis.""

[1779] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 82 a.1

[1780] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 85 a.1

sottoposte alla ragione la quale era sottomessa a Dio e da Dio perfezionata; il peccato e in particolare il peccato originale, ha determinato e determina nell'anima dell'uomo quattro "ferite" cioè ha disordinato l'anima umana su quattro aspetti:

1) la ragione è stata destituita dal suo ordine al vero e si è determinata nell'uomo l'ignoranza per cui la ragione è come inebetita soprattutto nell'agire,

2) la volontà è stata destituita dal suo ordine al bene e si è determinata nell'uomo la "ferita" della malizia, per cui la volontà stessa è indurita nella sua tensione verso il bene;

3) l'appetito irascibile è stato destituito dal suo ordine verso le cose ardue e si è determinata nell'uomo la ferita dell'infermità ;

4) l'appetito concupiscibile è stato destituito dal suo ordine a ciò che è dilettevole secondo la moderazione dettata dalla ragione e si è determinata la "ferita" della concupiscenza[1781].

Ogni ulteriore peccato personale determina in chi lo compie un aggravamento di queste quattro ferite.

2) L'opera dell'Eucaristia attraverso la grazia sull'uomo ferito dal peccato.

La grazia, e quindi l'Eucaristia che è la fonte della grazia, è necessaria all'uomo, ferito a causa del peccato, quanto a due aspetti: affinché l'uomo sia sanato, nella sua natura, dalle ferite del peccato e perché operi il bene della forza soprannaturale, ossia realizzi le azioni soprannaturali meritorie[1782], e giunga alla gloria eterna, cioè alla beatitudine perfetta[1783].

Riguardo alla necessità dell'azione risanatrice della grazia occorre dire che l'uomo ha perso con il peccato originale la grazia sicché:

1) l'uomo stesso non può essere risanato se non con una nuova illuminazione realizzata da Dio attraverso un dono abituale che è precisamente il dono della grazia (abituale);

2) l'ordine della natura infranto con il peccato non può essere riparato in modo che la volontà dell'uomo sia sottomessa a Dio se Cristo non attira la volontà dell'uomo attraverso la grazia;

3) il reato di pena eterna causato dal peccato grave non può essere rimesso se non attraverso la grazia da Dio, contro cui è stata

[1781]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 85 a.3

[1782]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 109 a. 2

[1783]Cfr. *S.Th.,* I-II q.109

commessa l'offesa e che è il giudice degli uomini;

per tutto ciò è necessario l'aiuto della grazia, cioè il dono di Dio, sia quanto al dono abituale, sia quanto alla mozione interiore divina, affinché l'uomo risorga dal peccato[1784].

In particolare attraverso il Battesimo ma più generalmente per la grazia si viene a togliere quella "malattia" che dalla natura si era sviluppata nella persona e perciò l'anima è purificata dalla macchia della colpa, e conseguentemente è sciolto il reato di pena; con il Battesimo la disposizione al male che è detta concupiscenza e fomite è diminuita ma non è tolta del tutto, normalmente; nell'anima permane quindi, anche dopo il Battesimo, la carne, cioè il fomite, la concupiscenza[1785], che impegna l'uomo alla lotta spirituale, come vedremo più avanti, fino al raggiungimento della perfetta beatitudine nel Cielo. Solo nella beatitudine del Cielo, normalmente, la natura umana è pienamente curata da ogni residuo di disordine connesso con il peccato originale e con qualsiasi altro peccato. L'Eucaristia unendoci sommamente a Cristo glorioso e comunicandoci, in certo modo, questa beatitudine, opera precisamente per sanare ulteriormente ogni altra ferita che fosse rimasta nella nostra anima[1786] e per farci realizzare nella pienezza il bene soprannaturale in ordine al conseguimento della divina beatitudine. Ci pare coerente con quanto abbiamo finora detto affermare che anche la grazia per cui vengono completamente guarite le ferite che abbiamo appena indicato[1787] è una grazia che viene dall'Eucaristia.

Riguardo alla necessità della grazia per attuare il bene soprannaturale e meritare la beatitudine del Cielo, occorre notare che già nello stato di natura integra l'uomo aveva bisogno dell'aiuto della grazia per praticare tale bene; oggi ne ha tanto più bisogno perché è spiritualmente malato, come detto[1788]. Mediante l'Eucaristia, e attraverso la grazia, Cristo Dio-uomo fa

[1784] Cfr. *S.Th.,* I-II q.109 a. 7

[1785] Cfr. *Super Sent.,* II d. 32 q. 1 a. 1 in co.

[1786] *Cfr. S.Th.,* IIIª q. 79 a. 6 ad 3 "Ad tertium dicendum quod, licet hoc sacramentum non directe ordinetur ad diminutionem fomitis, diminuit tamen fomitem ex quadam consequentia, inquantum auget caritatem, quia, sicut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaestionum, augmentum caritatis est diminutio cupiditatis. Directe autem confirmat cor hominis in bono. Per quod etiam praeservatur homo a peccato."

[1787] *De Malo* q.2 a.12 in c. et ad 5 . "Pronitas ad malum qui dicitur fomes, non sequitur naturam sicut habilitas ad bonum sed consequitur corruptionem naturae quae est ex culpa; et ideo fomes totaliter per gratiam tolli potest."

[1788] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 109 a.2 "..Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum

che l'uomo possa attuare perfettamente il bene soprannaturale e meritare la più alta beatitudine celeste amando, per la carità, Dio sommamente, sopra ogni altra cosa[1789], e che sia possibile oggi a lui osservare tutti i comandamenti in pienezza, sia quanto alla sostanza dell'opera sia quanto al modo di agire; tale osservanza si attua nella carità che è indissolubilmente legata alla grazia e alla s. Messa.

Già l'uomo nello stato di natura integra non avrebbe potuto vivere nella carità senza la grazia di Dio, dopo il peccato originale i discendenti di Adamo hanno ancora più bisogno della grazia per vivere nella carità[1790]. La carità difatti è una virtù infusa che ha la sua radice proprio nella grazia, come afferma chiaramente s. Tommaso[1791]. L'Eucaristia, che è causa della grazia e della perfezione di questa, è insieme causa della santa carità e della perfezione di questa, questo Sacramento elargisce a noi, infatti, tutte le virtù infuse [1792] nella loro perfezione[1793] e tutti i doni dello Spirito Santo[1794]; perciò

---

bonum supernaturale. Sed in statu naturae corruptae, quantum ad duo, scilicet ut sanetur; et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium.Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum."

[1789]Cfr. *S.Th.*I-II q. 109 a. 3

[1790]Cfr. *S.Th.*I-II q. 109 a. 4.

[1791]Cfr. *S.Th.*I-II q. 110 a.3 ad 3m ".. gratia est .. habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix."

[1792] *Super Sent.* III d.36 q.1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur."

[1793] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q. 79 a. 1"

[1794] Cfr. *S. Th.* I-II q.68 a.5 in c. "… dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest."; *Super Sent*. I d.17 q.2 a.5 ex. "…dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus Sanctus non habetur" cioè i doni che attengono alla grazia santificante vengono infusi tutti insieme, ma la grazia santificante viene in noi con la carità ; s. Tommaso afferma altresì questa verità in due *sed contra* che lui stesso mostra di accettare nelle risposte che li seguono: *Super Sent.* III 34 1 6 arg.5 "Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur …" *Super Sent Super Sent.* III, d. 34, q. 2 a.3 qc. 3 sed contra 1 "Sed omnes virtutes et

questo Sacramento è anche la causa del pieno distacco dal peccato, infatti, affinché l'uomo che è risorto dal peccato, non pecchi, è necessario l'aiuto della grazia e della carità: nello stato di natura integra l'uomo poteva non peccare mortalmente o venialmente con l'aiuto di Dio che conserva nel bene ma nello stato di natura corrotta l'uomo ha bisogno della grazia sanante affinché si astenga del tutto dal peccato[1795].

Quanto appena detto ci permette di capire meglio cosa vuole dire che l'uomo per la grazia, attraverso l'Eucaristia, partecipa pienamente della perfezione di Cristo Dio uomo: vuol dire che l'uomo partecipa della santità e della perfezione di Dio in Cristo e quindi può vivere santamente, vincendo completamente il peccato e agendo perfettamente secondo la legge santissima di Dio. Come Dio vive nella perfezione della Verità e nella perfezione della Carità, anche l'uomo può vivere, per partecipazione a Dio, per grazia e mediante l'Eucaristia, nella luce della sua Verità e nel fuoco della sua Carità; come Cristo in quanto uomo viveva nella perfetta attuazione dei divini comandi, trionfando sul peccato e su tutti i nemici spirituali, anche l'uomo, per partecipazione a Lui, cioè per grazia mediante l' Eucaristia, può fare con grande perfezione altrettanto.

Si noti che tale bisogno di grazia non è solo per coloro che hanno perso la grazia ma anche per coloro che sono già in grazia: chi già ha conseguito la grazia e non l'ha persa di nuovo, non ha bisogno dell'ausilio della grazia intesa come dono abituale infuso nell'anima, ma ha bisogno dell'aiuto della grazia nel senso che ha bisogno che Dio lo muova ad agire rettamente e questo per due ragioni:

3) noi non possiamo compiere un atto senza che Dio ci muova ad agire;

4) pur avendo la grazia, l'uomo sanato dal peccato originale e dagli altri peccati, non è mai, solitamente, sanato integralmente; finché è in questo mondo, rimane sempre in lui, come visto, il fomite, vale a dire la concupiscenza, che è una corruzione della carne; e sebbene l'uomo è sanato quanto alla mente attraverso la grazia, pure permane in certo modo oscurato nell'intelletto, per cui non si rende pienamente conto di quello che gli occorre e perciò è necessario che sia protetto e diretto da Dio, che tutto conosce, perché possa giungere alla beatitudine eterna[1796].

a) L'Eucaristia causa in noi la perfezione della perseveranza

dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur."

[1795] Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 109 a. 8 in co.

[1796] Cfr. *S.Th.*. I-II q. 109 a.9 in c.

finale.

Bisogna precisare che Cristo attraverso la grazia, e quindi attraverso l'Eucaristia, non solo sana la natura umana e la fa operare in modo sommamente meritorio ma le offre sommamente, anche la perseveranza nel bene facendo sì che l'uomo operi con gran perfezione il bene fino alla sua morte; ciò è di particolare importanza per l'uomo giacché, come visto, anche dopo che questi è rinato alla vita di grazia rimane in lui una certa corruzione nell'anima che mette in pericolo la sua salvezza eterna. La perseveranza è una ferma continuazione nel bene fino al termine della vita, e per ottenere un tale dono da Dio l'uomo non ha bisogno di un'altra grazia abituale ma dell'aiuto divino che lo dirige e protegge contro l'impulso delle tentazioni e perciò l'uomo giustificato deve chiedere, nella preghiera, il dono della perseveranza, affinché sia protetto dal male fino alla sua morte[1797]; a molti, infatti, dice s. Tommaso, è data la grazia, ai quali non è dato di perseverare[1798]. Perché a costoro non è dato di perseverare, si potrebbe chiedere qualcuno? Perché non hanno pregato con tutto il cuore come dovevano, cioè con perseveranza, fede, umiltà; di più possiamo dire che costoro non hanno perseverato perché non hanno vissuto veramente fino in fondo l'Eucaristia e non hanno aperto il cuore a ricevere l'offerta della perseveranza che Gesù fa attraverso tale Sacramento. L'Eucaristia è la fonte della preghiera più alta e perfetta, anzi l'Eucaristia è essa stessa la preghiera più alta e perfetta, come detto, essendo il Sacrificio di Cristo glorioso e l'attuarsi, per noi, della sua preghiera che è atto teandrico. Vivere veramente in profondità l'Eucaristia significa disporsi nella maniera migliore a ricevere la grazia della perseveranza finale. Proprio perciò nelle promesse fatte da Gesù a s. Margherita Alacoque Egli concedeva la grazia della perseveranza finale a coloro che per 9 primi venerdì del mese avrebbero partecipato alla s. Messa ricevendo la comunione eucaristica in stato di grazia: l'Eucaristia è la Fonte da cui dobbiamo attingere la perseveranza finale[1799]**!** …anzi sulla quello che abbiamo visto finora possiamo affermare che l'Eucaristia è la Fonte dalla quale Dio ci offre la perfezione della perseveranza finale sicché

[1797] Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 109 a. 10 in c. "Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex praecedenti quaestione apparet.
Et ideo postquam aliquis est iustificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere praedictum perseverantiae donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitae. Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia."

[1798] Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 109 a. 10 in c.

[1799] Cfr. BENEDICTI XV, *Bulla Canonizationis Beatae Margaritae Mariae Alacoque, virginis, monialis professa ordinis visitationis B.M.V,* AAS 12 [1920], 486-514, nn.19 .42.

perseveriamo non solo nel bene e nella carità ma nella perfezione del bene e della carità.

b) Approfondimento del tema degli effetti della grazia su noi: la giustificazione del peccatore, il merito e la filiazione adottiva come effetti dell'Eucaristia.

Come detto gli effetti della grazia sono cinque: il primo è la guarigione dell'anima dal disordine del peccato, il secondo è che l'anima voglia il bene, il terzo è che l'anima realizzi efficacemente il bene voluto, il quarto è che perseveri nel bene, il quinto è che pervenga alla gloria. S. Tommaso li sintetizza in due che esamina più profondamente: la giustificazione dell'empio e il merito; seguiamolo in questa sua trattazione che è per noi di notevole importanza e vediamone la relazione con l'Eucaristia che è Causa Universale di grazia.

b,1) La giustificazione dell'empio come effetto della Eucaristia.

Cristo Dio giustifica l'uomo attraverso la grazia, e dunque attraverso l'Eucaristia che è causa della grazia, ossia lo rende giusto secondo Dio, lo rende retto nell'ordine nella sua stessa interiore disposizione per il fatto che ciò che è più importante nell'uomo, vale a dire la ragione, è sottomesso a Dio e le forze inferiori dell'anima sono sottomesse alla ragione; tale giustizia si attua nell'uomo secondo la ragione di moto dalla ingiustizia alla giustizia e questo moto prende nome dal suo termine, che è precisamente la giustizia, perciò si parla di giustificazione dell'empio[1800]; tale giustificazione comprende la remissione dei peccati[1801].

Di grande attualità per noi è quello che dice s. Tommaso laddove tratta del tema della necessità della grazia appunto per la remissione dei peccati; egli afferma che con il peccato l'uomo offende Dio; per offesa di Dio si intende che l'uomo ha violato l'amicizia di Dio e gli ha sottratto l'onore dovuto, per il primo aspetto l'uomo ha perso la grazia ed è incorso nell'offesa, per il secondo merita la pena [1802]; in realtà l'uomo con il peccato

[1800] Cfr. *S. Th.,* I-II q.113 a.1 in c.

[1801] Cfr. *S. Th.,* I-II q.113 a.1 ad 1m.

[1802] Cfr. *Super Sent.,*I d. 14 q.2 a.1 qc. 2 "Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum philosophum in 5 ethic., tam justitia quam amicitia in aequalitate quadam consistit. Qui ergo aliquem offendit, contra aequalitatem amicitiae peccat, inquantum affectum debitum non impendit; et contra aequalitatem justitiae, inquantum rem debitam subtrahit. Et sicut haec duo in offensa quandoque dividuntur, ita etiam in

non può nuocere effettivamente a Dio, che è impassibile e immutabile[1803], ma peccando l'uomo agisce contro Dio nel senso che disprezza i suoi comandamenti e arreca danno a qualcuno, vale a dire a sé o ad altri, e costoro sono sotto la protezione della divina Provvidenza[1804].

L'offesa non si rimette se colui che è offeso non è pacificato dall'offendente; la pace nostra con Dio consiste nella nostra ricezione della carità e della divina grazia; la remissione del peccato deve essere, quindi, necessariamente intesa come ricupero della grazia per la quale noi plachiamo Dio[1805]. Si tratta di affermazioni di estrema importanza per rendersi conto che il peccato offende Dio non nel senso che lo ferisca nella sua Perfezione Assoluta; Dio è impassibile e immutabile e permane nella sua Assoluta Perfezione, nella sua Essenza perfettissima, siamo noi creature che veniamo colpiti dal peccato, noi, in particolare, che compiamo i peccati. Dio non soffre in sé stesso, nella sua natura, neppure per i nostri peccati: Dio è immutabile e impassibile. Ricordiamo ancora una volta che la relazione delle creature rispetto a Dio è reale ma la relazione di Dio rispetto

---

recompensatione separantur; sicut quando poena per violentiam offendenti infertur, fit recompensatio quantum ad justitiam, sed non quantum ad amicitiam. Similiter quando offendens offensum verbis placat, nondum re subtracta restituta, fit recompensatio amicitiae, sed non justitiae. Peccator ergo per effectum peccati amicitiam Dei violavit, et per inobedientiam divinae legis honorem debitum deo subtraxit; et ex primo amittit gratiam et incurrit offensam; ex secundo meretur poenam, ut ab eo qui per inobedientiam subtraxit, subtrahatur per poenam; et hoc poenae meritum reatus dicitur; et ideo per poenitentiam, qua homo se deo supponit, peccata praeterita detestando cum emendationis proposito, remittitur quidem peccatum quantum ad offensam, sed non oportet quod remittatur quantum ad totum reatum nisi poena jam soluta; et sic per poenitentiam non simul cum culpae dimissione totus etiam reatus dimittitur."

[1803] Cfr. *C. Gent.* l. 1 c.16 "Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex dictis. Nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva."

[1804] Cfr. S.Th.,I-II q. 47 a.1 ad 1m"Peccator enim, peccando, Deo nihil nocere effective potest, tamen ex parte sua dupliciter contra deum agit. Primo quidem, inquantum eum in suis mandatis contemnit. Secundo, inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi vel alteri, quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur."

[1805] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 113 a.2 "Respondeo dicendum quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supradictis patet.Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur. Quae quidem pax consistit in dilectione Qua Deus nos diligit. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est aeterna et immutabilis, sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinae dilectionis in nobis qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, nisi adesset infusio gratiae."

alle creature è di ragione, il che vuol dire: Dio non cambia, è immutabile, sono le creature che cambiano, che soffrono i danni del loro peccato o crescono nella santità per il loro bene. Dio non cambia, è immutabile, nonostante quello che sembrano dire taluni, anche ai nostri giorni, che affermano la passibilità della Natura divina e la sua mutabilità collegandola anche a una malintesa offesa che Dio riceve da noi con il peccato. A causa dei nostri peccati Cristo Dio-uomo ha sofferto nella sua natura umana, non nella Natura divina [1806]! Pertanto l'offesa che il peccatore arreca a Dio è stata effettivamente nociva verso l'Umanità di Cristo, che precisamente per tali offese ha sofferto ed è morta. Si noti: tale offesa è compiuta volontariamente dall'uomo, perché il peccato implica un atto volontario dell'uomo, e pure volontariamente, cooperando con Cristo, l'uomo esce dalla situazione di peccato e diventa giusto agli occhi di Dio.

L'Eucaristia ci libera sommamente da questo danno che abbiamo fatto a noi stessi e al nostro prossimo con il peccato, ci riconcilia pienamente con Dio facendoci fare una stabile pace con Lui e ci guida verso la piena impassibilità per somma partecipazione a Dio impassibile; tutto questo si realizza, evidentemente e normalmente, con la collaborazione di noi stessi. Interessante per noi è notare che nella giustificazione di sé stesso l'uomo partecipa in certo modo all'opera salvifica di Dio e di Cristo e in questo modo diventa salvatore di sé stesso, cioè diventa causa seconda necessaria, normalmente, per la sua propria salvezza, l'Eucaristia ci fa partecipare sommamente di Cristo Salvatore per la salvezza nostra e ulteriormente, come vedremo meglio più avanti, per la salvezza del mondo.

La nostra cooperazione all'opera salvifica di Cristo per noi e per il mondo si attua anzitutto con l'atto di fede, che è il primo passo verso la salvezza, come dice s. Tommaso[1807]. Essendo la fede necessaria alla salvezza, è necessario che chi si salva, anzitutto creda, vale a dire che apra il cuore a Dio che vuole donargli la fede. Tale atto di fede è perfetto se

---

[1806] Cfr. *S.Th.,* IIIª q. 46 a. 12 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, unio humanae naturae et divinae facta est in persona et hypostasi et supposito, manente tamen distinctione naturarum, ut scilicet sit eadem persona et hypostasis divinae et humanae naturae, salva tamen utriusque naturae proprietate. Et ideo, sicut supra dictum est, supposito divinae naturae attribuenda est passio, non ratione divinae naturae, quae est impassibilis, sed ratione humanae naturae. Unde in epistola synodali Cyrilli dicitur, si quis non confitetur Dei verbum passum carne et crucifixum carne, anathema sit. Pertinet ergo passio Christi ad suppositum divinae naturae ratione naturae passibilis assumptae, non autem ratione divinae naturae impassibilis."

[1807] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 113 a.4 "Prima autem conversio in Deum fit per fidem.."

informato dalla carità[1808], senza la quale non c'è salvezza, perciò nella giustificazione dell'empio opera anche la carità con il suo atto e operano tutte le altre virtù nella carità stessa. Proprio perché la virtù da cui dipende la nostra salvezza è anzitutto la carità della quale è proprio amare Dio e detestare il peccato, perciò nell' atto di giustificazione è inclusa la detestazione del peccato e l'amore di Dio[1809]. L'Eucaristia ci dona, quindi nella giustificazione:

4) una somma e perfetta detestazione, cioè somma contrizione, per i nostri peccati per partecipazione a Cristo il cui dolore per i nostri peccati, nella Passione, fu di somma contrizione[1810];

5) un grande amore di Dio e perciò una totale remissione dei peccati (precisiamo che qui non stiamo affermando che la comunione sacramentale eucaristica rimette i peccati mortali perché, come dicemmo, è evidente che chi vuole ricevere degnamente tale Sacramento "in re"deve essere puro dai peccati gravi).

L'opera di giustificazione del peccatore, opera che Cristo Dio realizza, ha come consumazione e fine la remissione del peccato, dice s. Tommaso[1811], remissione che segna il passaggio dall'ingiustizia alla giustizia della grazia; tale remissione si pone perciò come ultimo dei quattro elementi che sono richiesti per la giustificazione dell'empio, gli altri, sono: l'infusione della grazia, il moto del libero arbitrio verso Dio attraverso la fede, il moto del libero arbitro contro il peccato[1812].

A voler sintetizzare il processo della giustificazione dell'uomo possiamo dire che: tutta la giustificazione del peccatore consiste originariamente nell'infusione della grazia, per essa infatti il libero arbitrio è

[1808] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 113 a. 4 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod motus fidei non est perfectus nisi sit caritate informatus, unde simul in iustificatione impii cum motu fidei, est etiam motus caritatis. "

[1809] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 113 a. 5 ad 1.

[1810] Cfr. *S.Th.,*III q. 46 a. 6 ad 4m "Ad quartum dicendum quod christus non solum doluit pro amissione vitae corporalis propriae, sed etiam pro peccatis omnium aliorum. Qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cuiuslibet contriti. Tum quia ex maiori sapientia et caritate processit, ex quibus dolor contritionis augetur. Tum etiam quia pro omnium peccatis simul doluit, secundum illud Isaiae LIII, vere dolores nostros ipse tulit."

[1811] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 113 a. 6 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod iustificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem a termino. Et tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet."

[1812] *S. Th* Iª-IIae q. 113 a. 6 in co.

mosso santamente, e la colpa è rimessa; tale infusione della grazia avviene in un istante[1813]; in un istante l'uomo, infatti, disponendosi bene all'opera salvifica che Dio vuole realizzare in lui, passa dal peccato alla giustizia.

b,2) L'Eucaristia ci conduce a realizzare azioni sommamente meritorie.

Per la grazia e dunque attraverso l'Eucaristia, che è causa universale della grazia, la Trinità SS.ma in Cristo fa anche che l'uomo possa meritare la vita eterna e la più eccelsa gloria; dice s. Tommaso a riguardo che l'uomo non può produrre da sé stesso opere che siano per lui meritorie per ottenere la vita eterna, si richiede perciò una virtù superiore, divina, la virtù della grazia, per la quale l'uomo compie volontariamente opere cui è riservato l'altissimo premio della beatitudine eterna[1814]. Il tema del merito è sviluppato da s. Tommaso in una lunga questione della *Summa Theologiae*. Anzitutto il s. Dottore in tale testo afferma che il merito è effetto della grazia cooperante [1815] poi si domanda cosa è precisamente il merito e in che senso possa parlarsi di merito nella relazione tra Dio Creatore e l'uomo creatura; risponde dicendo che il merito è un'atto, una attività cui, per giustizia, è dovuta una mercede ossia una ricompensa; come è giusto pagare colui che ci dà una cosa, dice s. Tommaso, così è giusto pagare chi fa per noi un lavoro; ora, la giustizia in modo semplice si ha laddove c'è uguaglianza, laddove invece non c'è uguaglianza non c'è giustizia in modo semplice ma ci può essere un certo modo di giustizia per cui si può parlare di un diritto paterno, per il quale si può dire che un figlio merita qualcosa dal padre. Laddove si ha uguaglianza, prosegue il s. Dottore, si ha giustizia in modo semplice e ragione di merito e di mercede in modo semplice ma laddove non c'è uguaglianza si ha giustizia secondo qualche aspetto e ragione di merito e di mercede secondo qualche aspetto; nella relazione tra l'uomo e Dio non c'è uguaglianza, come è evidente, pertanto non può esserci giustizia semplicemente ma secondo un qualche aspetto, cioè in quanto entrambe operano secondo il modo loro proprio; ora, il modo e la misura della forza umana è all'uomo da Dio, perciò il merito dell'uomo presso Dio non può esserci se non secondo la presupposizione della divina ordinazione, cosicché l'uomo per la sua operazione consegua da Dio, quasi come una mercede, ciò

[1813] Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 113 a. 7 in c. " Respondeo dicendum quod tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione, per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione."

[1814] Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 109 a. 5 in c. "..sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam.."

[1815] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 114 pr. " Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiae cooperantis."

che Dio gli ha dato forza di realizzare; le altre creature realizzano ciò che Dio ha dato loro forza di fare attraverso i propri movimenti e operazioni ma esse non hanno il libero arbitrio e dunque non si riscontra nel loro agire la ragione di merito, la creatura intelligente, invece, ha il libero arbitrio, pertanto la sua azione ha ragione di merito[1816], in particolare, in ordine alla beatitudine.

Il premio che Dio ci dona a causa dei nostri meriti, spiega ulteriormente s. Tommaso, non dipende dal fatto che le nostre opere accrescono la Perfezione divina; le nostre opere buone glorificano Dio non nel senso che accrescono o diminuiscono la divina Perfezione ma nel senso che manifestano la divina Bontà a vantaggio nostro e dei nostri prossimi, facendoci meritare la partecipazione alla divina Beatitudine nella gloria del Cielo[1817]. Il Signore, come s. Tommaso afferma, dalle nostre opere buone non vuole utilità ma gloria cioè vuole manifestarsi sommamente buono, sommamente diffusore del bene e più particolarmente vuole manifestarsi sommamente santo e santificatore; Dio non ricava nulla per sé stesso dalle nostre opere buone, siamo noi che da esse ricaviamo un grande bene, vale a dire la salvezza e la santificazione nostra e, in certo modo, del nostro prossimo[1818].

Principalmente il merito consiste nella carità: la vita eterna consiste nella fruizione di Dio e il moto umano verso tale fruizione è atto proprio della carità per la quale tutti gli atti delle altre virtù sono ordinati a quel fine, secondo che tutte le virtù sono comandate dalla carità, perciò il merito della vita eterna appartiene anzitutto alla carità e poi alle altre virtù; inoltre ciò che si fa per amore lo si fa in modo sommamente volontario ma la carità è, nella vita spirituale, l'amore soprannaturale quindi, secondo che alla ragione di merito si richiede che sia volontario, il merito è attribuito principalmente alla carità[1819].

In quanto l'Eucaristia ci dona di compiere azioni sommamente meritorie dobbiamo ritenere che essa ci dà di glorificare sommamente Dio con il nostro agire manifestandolo in noi stessi eminentemente come santo e santificatore e in quanto il merito si radica soprattutto nella carità possiamo dire l'Eucaristia ci dà di glorificare sommamente Dio manifestandolo in noi stessi come infinita Carità!

[1816] Cfr. ibid. a. 1 in c.
[1817] Cfr. ibid. ad 2m.
[1818] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 114 a. 1 ad 2m .
[1819] Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 114 a. 4 in co.

b,2,a) Estensione, crescita e generi del merito soprannaturale, causalità dell'Eucaristia in relazione ad essi.

Possiamo distinguere un duplice genere di merito nell'opera santa dell'uomo:

8) in quanto procede dal libero arbitrio, l' azione meritoria è sommamente disuguale rispetto a Dio che la ricompensa non secondo condegnità ma secondo congruità cioè secondo una certa uguaglianza di proporzione per cui l'uomo che opera secondo la sua virtù è ricompensato da Dio stesso secondo l'eccellenza della sua virtù (merito "de congruo");

9) in quanto procede dalla grazia dello Spirito Santo tale azione è meritoria della vita eterna per condegnità, perché è proprio, cioè è degno, dello Spirito Santo Dio muoverci verso la vita eterna;ugualmente di condegnità è il merito delle nostre opere in quanto considerato secondo la dignità della grazia per la quale l'uomo è fatto compartecipe della divina Natura ed è adottato come figlio di Dio cui è dovuta l'eredità per lo stesso diritto di adozione[1820] (merito "de condigno") .

Cristo in quanto uomo ha meritato per condegnità la grazia iniziale per noi, e ha dato a noi di potere meritare per congruità la grazia iniziale per i nostri fratelli[1821]. Nessuno invece può meritare la grazia iniziale per sé stesso e neppure può meritare la riparazione per un peccato futuro che farà[1822]; invece ciascuno, può meritare di condegnità l'aumento della grazia, difatti ogni atto meritorio merita all'uomo l'aumento della grazia e la consumazione della grazia, che è la vita eterna[1823] e come la vita eterna non è donata immediatamente, così neppure la grazia subito si accresce, ma a suo tempo, quando uno sarà sufficientemente disposto a tale aumento[1824]. L'Eucaristia unendoci sommamente a Cristo e attraendoci in Lui verso le azioni più perfettamente meritorie ci aiuta a disporci nella maniera migliore perché la nostra grazia cresca sempre più e perché noi possiamo meritare a tanti fratelli, per congruità, la grazia iniziale; la stessa Eucaristia ben celebrata o ben vissuta è fonte di grandi meriti per noi e per gli altri.

Precisamente attraverso la s. Messa in quanto fonte del merito soprannaturale possiamo altresì ottenere in modo particolare anche i beni

---

[1820] Cfr. *S.Th.,* I-II q.114 a. 3.
[1821] Cfr. ibid. a. 6 in c.
[1822] Cfr. ibid. a. 7 in c.
[1823] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 114 a. 8 in c.
[1824] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 114 a. 8 .

temporali in quanto utili al compimento della volontà di Dio, anche essi, infatti, cadono sotto la ragione di merito in certo senso. Spiega s. Tommaso a questo riguardo che il bene dell'uomo è duplice:

1) semplicemente buono per l'uomo è il suo ultimo fine e tutte quelle realtà che ci aiutano a conseguire il Fine Ultimo e tali cose cadono sotto la ragione di merito;

2) buono secondo qualcosa è ciò che è tale qui e ora per l'uomo o che è buono per l'uomo secondo un certo aspetto, e tale bene non cade semplicemente sotto la ragione di merito ma vi cade secondo qualche aspetto[1825].

I beni temporali in quanto sono utili al compimento delle opere di virtù per cui siamo condotti alla vita eterna, direttamente e semplicemente cadono sotto la ragione di merito[1826]: una persona che merita di più riceverà con più abbondanza questi aiuti da Dio; in questa linea dobbiamo affermare che l'Eucaristia attraendoci ai più grandi meriti soprannaturali ci attrae anche a ricevere con più abbondanza questi aiuti per il compimento delle opere buone.

3) Distinzione della grazia dalle virtù infuse e segni della presenza della grazia santificante in un'anima

Dice s. Tommaso, con grande lucidità a questo riguardo che la virtù è una disposizione del perfetto e perfetto è ciò che è disposto secondo natura, dunque si parla di virtù di qualsiasi realtà in relazione ad una qualche natura preesistente, quando cioè una certa realtà è disposta in modo congruente con la sua natura che è principio di azione; le virtù acquisite sono disposizioni per cui l'uomo convenientemente è disposto in ordine alla sua natura semplicemente umana, le virtù infuse dispongono, invece, l'uomo in modo più alto e per un fine più alto in relazione ad una qualche natura più alta, cioè alla Natura divina partecipata che è la grazia [1827].

[1825] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 114 a. 10 in c.

[1826] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 114 a. 10 in c.

[1827]Cfr. *S.Th.* I-II, q. 110 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem, ut gratia dicatur secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse magister, in II Sent.. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest. Quia ut philosophus dicit, in VII physic., virtus est quaedam dispositio perfecti, dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam.Ex quo patet quod virtus uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexistentem, quando scilicet unumquodque sic

Il lume della grazia, quindi, che è partecipazione alla divina Natura, è qualcosa di diverso dalle virtù soprannaturali, queste difatti da quel lume derivano, in tale lume esse hanno il loro principio e la loro radice[1828], a quel lume sono ordinate[1829].

Nessuno può conoscere direttamente se ha o meno in sé la grazia santificante, a meno che non abbia una rivelazione straordinaria da parte di Dio, perciò, spiega s. Tommaso, sono proprio gli atti di tali virtù infuse che ci rivelano in modo congetturale la presenza della grazia divina in noi stessi; più precisamente i segni che indicano a livello congetturale e imperfetto la presenza della grazia santificante in noi sono:

c) dilettarsi in Dio,

d) disprezzare le cose mondane,

e) il fatto che l'uomo non è cosciente di avere compiuto un peccato mortale (che non sia stato a lui perdonato da Dio attraverso la confessione) [1830].

Questi segni indicano congetturalmente cioè attraverso congetture e non in maniera sicurissima la presenza della grazia divina perché manifestano in noi gli effetti della presenza della grazia attraverso atti che sono propri delle virtù infuse e in particolare della carità e purtroppo ci si può sbagliare nell'esaminare tali atti, ritenendo erroneamente di essere in possesso della grazio o meno. Certamente da quello che abbiamo detto finora possiamo arguire riguardo al tema di questo paragrafo che l'Eucaristia realizzando in noi una alta perfezione spirituale fa che questi

---

est dispositum, secundum quod congruit suae naturae. Manifestum est autem quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem, unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam; secundum quod dicitur II Petr. I, maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.Et secundum acceptionem huius naturae, dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. V, eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate.Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae"

[1828]Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 110 a. 3 ad 3m ".. gratia est .. habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix."

[1829]Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 110 a. 3 in c.

[1830] Cfr. *S.Th.,* I-II 112 a. 4 in c.

segni congetturali della presenza della carità si possano manifestare in noi con grande evidenza.

E)Le grazie gratis date.

Come detto la grazia gratis data o carisma è un dono che Dio fa ad una persona per il bene della Chiesa; sono grazie gratis date: la profezia, il dono dei miracoli, il dono del discernimento degli spiriti etc.; la grazia santificante è molto più eccellente delle grazie gratis date perché per essa l'uomo è unito a Dio, mentre le grazie gratis date servono per aiutare altri a credere e amare Cristo Signore[1831]. La grazia santificante congiunge l'uomo al Fine Ultimo che è Dio, mentre le grazie gratis date sono preparatorie a questa congiunzione[1832], esse possono essere unite alla grazia santificante e manifestare la santità della persona o possono essere donate indipendentemente da essa[1833].

[1831] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 111 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Rom. XIII, quae a Deo sunt, ordinata sunt. In hoc autem ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur; ut Dionysius dicit, in Cael. Hier.. Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur gratia gratum faciens. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad deum reducatur. Huiusmodi autem donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur, sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens.
Et de hac dicit apostolus, I ad Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, scilicet aliorum.."

[1832] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 111 a. 5 in c. "Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad coniunctionem ultimi finis. Gratiae autem gratis datae ordinant hominem ad quaedam praeparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia huiusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini coniungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data. "

[1833] Cfr. *Super Sent.,*d. 43 a.3 ad 4m." Ad quartum dicendum quod operatio miraculorum est manifestativa gratiae gratum facientis, sicut et donum prophetiae, et quaelibet gratia gratis data. Unde I Cor. XII, gratia gratis data nominatur manifestatio Spiritus.
Sic igitur apostolis dicitur datus Spiritus Sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, inquantum a Spiritu Sancto habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi."

Le grazie gratis date non sono offerte a tutti ma ad alcuni a cui è conveniente darle per il bene della Chiesa, queste grazie sono di vario genere e possono essere distinte in relazione con la funzione, che esse hanno, di riportare gli uomini a Dio attraverso una profonda opera di istruzione nelle cose divine, che sono superiori alla ragione; per realizzare questa istruzione occorrono tre cose: che l'uomo abbia ricevuto la pienezza di conoscenza delle cose divine per poter istruire gli altri, che possa confermare o provare quelle cose che dice (altrimenti non sarebbe efficace la sua dottrina), che possa convenientemente annunziare le cose che conosce[1834] .

Quanto alla pienezza di conoscenza delle cose divine per poter istruire gli altri occorrono tre cose:

- che i principi di quella scienza siano certissimi nella mente dell'istruttore e quanto a questo c'è la grazia della fede che è

[1834] Cfr. *S.Th.,*I-II q. 111 a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo, hoc enim solius Dei est; sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quae sunt supra rationem.Ad hoc autem tria requiruntur. Primo quidem, quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc possit alios instruere. Secundo, ut possit confirmare vel probare ea quae dicit, alias non esset efficax eius doctrina. Tertio, ut ea quae concipit, possit convenienter auditoribus proferre.Quantum igitur ad primum, tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod ille qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem, ut principia illius scientiae sint ei certissima. Et quantum ad hoc ponitur fides, quae est certitudo de rebus invisibilibus, quae supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundo, oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiae. Et sic ponitur sermo sapientiae, quae est cognitio divinorum. Tertio, oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas. Et quantum ad hoc ponitur sermo scientiae, quae est cognitio rerum humanarum, quia invisibilia dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur.
Confirmatio autem in his quae subduntur rationi, est per argumenta. In his autem quae sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quae sunt divinae virtuti propria. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, ut doctor sacrae doctrinae faciat quae solus Deus facere potest, in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur gratia sanitatum; sive ordinentur ad solam divinae potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat, quod mare dividatur; et quantum ad hoc ponitur operatio virtutum. Secundo, ut possit manifestare ea quae solius dei est scire. Et haec sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur prophetia; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur discretio spirituum.
Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma in quo aliquis intelligi possit, et secundum hoc ponuntur genera linguarum, vel quantum ad sensum eorum quae sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur interpretatio sermonum."

certezza relativa alle cose invisibili supposte come principi nella dottrina cattolica;

- che l'istruttore conosca rettamente le conclusioni principali conclusioni della scienza e quanto a questo c'è la grazia che è detta parola di sapienza ed è conoscenza delle cose divine;
- che l'istruttore abbondi per esempi e per conoscenza di effetti mediante i quali egli possa manifestare le cause di tali effetti, e quanto a questo c'è la grazia che è detta: parola di scienza, che è conoscenza delle cose umane perché le cose invisibili di Dio si possono vedere attraverso le cose visibili[1835].

La conferma e la prova relativa alle cose che sono divinamente rivelate si ha attraverso ciò che è proprio della Forza divina; questo si realizza in modo duplice :

1) col compimento, da parte dell'istruttore, di quelle cose che solo Dio può fare nelle opere miracolose, sia che riguardino la salvezza dei corpi e quanto a ciò vi è la grazia delle guarigioni, sia che manifestino semplicemente la Forza divina e quanto a ciò vi è la grazia che è detta: compimento di prodigi.

2) colla manifestazione, da parte dello stesso istruttore, di quelle cose che solo Dio conosce, e queste sono i futuri contingenti e quanto a ciò si pone la grazia della profezia, e anche le cose nascoste dei cuori cioè i pensieri e le intenzioni dei cuori e quanto a ciò si pone la grazia che è detta discrezione degli spiriti[1836].

La capacità di annunziare la sana dottrina può riguardare:

1) l'idioma in cui va annunziata, e quanto a questo vi è la grazia detta: generi delle lingue;

2) il senso delle cose che vanno dette e quanto a ciò vi è la grazia che è detta: interpretazione dei discorsi[1837].

Queste grazie, in quanto sono unite alla carità, sono certamente causate dall'Eucaristia giacché attuano in noi una speciale partecipazione alle divine perfezioni e alle perfezioni di Cristo uomo che è proprio realizzata da questo Sacramento. Come detto, l'Eucaristia, assimilandoci sommamente a Cristo, ci riempe certamente di grazia santificante ma ci pare convenientissimo ritenere che ci doni anche in modo elevatissimo le grazie gratis date perché fa che Cristo, che è sommamente pieno di tutti i

[1835] Cfr. *S.Th.,*I-II q. 111 a. 4 in c.
[1836] Cfr. *S.Th.,*I-II q. 111 a. 4 in c.
[1837] Cfr. *S.Th.,*I-II q. 111 a. 4 in c.

carismi[1838], viva in noi[1839]; mentre in Cristo vi è la pienezza e completezza delle grazie gratis date, esse sono distribuite nella Chiesa in modo che nessuno le abbia pienamente tutte[1840].

[1838]Cfr. *S.Th.,* III q. 7 a. 7 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, gratiae gratis datae ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinae manifestationem. Oportet autem eum qui docet, habere ea per quae sua doctrina manifestetur, aliter sua doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinae et fidei primus et principalis doctor est christus, secundum illud Heb. II, cum initium accepisset enuntiari a domino, per eos qui audierunt in nos confirmata est, contestante deo signis et prodigiis, etc.. Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime omnes gratiae gratis datae, sicut in primo et principali doctore fidei."; ibid. a. 11 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod id quod dicitur, Pater non ad mensuram dat Spiritum Filio, uno modo exponitur de dono quod Deus Pater ab aeterno dedit Filio, scilicet divinam naturam, quae est donum infinitum. Unde quaedam glossa dicit, ibidem, ut tantus sit Filius quantus et Pater. Alio modo, potest referri ad donum quod datum est humanae naturae, ut uniatur divinae personae, quod est donum infinitum. Unde glossa dicit ibidem, sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanae naturae. Tertio modo, potest referri ad gratiam habitualem, inquantumgratia Christi se extendit ad omnia quae sunt gratiae. Unde Augustinus, hoc exponens, dicit, mensura quaedam divisio donorum est, alii enim datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae. Sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit."

[1839] Cfr. *Super Sent.,* IV d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 in co. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis.""

[1840] Cfr. In I Cor. c. 12 l. 1 "Quantum ergo ad primum ostendit necessitatem gratiae, quae tamen non totaliter advenit omnibus, nisi Christo, cui datus est spiritus non ad mensuram, ut dicitur Io. III, V. 34; sed quantum ad alios sunt divisiones gratiarum, quia quidam abundant in una, quidam in alia. Sicut enim in corpore naturali caput habet omnes sensus, non autem alia membra, ita in Ecclesia solus Christus habet omnes gratias, quae in aliis membris dividuntur, quod significatur Gen. II, 12, ubi dicitur quod fluvius, scilicet gratiarum, egrediebatur ad irrigandum Paradisum, qui inde dividitur in quatuor capita. Et Matth. XXV, V. 15 dicitur et quod uni dedit quinque talenta, alii duo, alii unum."

CAP. IX

L'INTELLIGENZA, LA VOLONTÀ, LA COSCIENZA MORALE, LE PASSIONI E IL LORO PERFEZIONAMENTO NELLA VITA MORALE DEL CRISTIANO PER PARTECIPAZIONE ALLE

PERFEZIONI DI DIO E DI CRISTO UOMO ATTRAVERSO L'EUCARISTIA.

Per addentrarci in modo efficace e chiaro nel tema della nostra vita morale in quanto relata all'Eucaristia è molto importante conoscere la dottrina tomista sulle potenze intellettive dell'uomo, sulla moralità delle azioni umane, sulle passioni e sul loro perfezionamenento attraverso la grazia. Immergiamoci quindi con s. Tommaso nello studio di questi temi iniziando dall' intelligenza umana.

A) L'intelligenza umana e il suo perfezionamento nella vita morale cristiana come partecipazione alle perfezioni di Dio e di Cristo uomo attraverso l'Eucaristia.

1) L'intelligenza umana secondo la dottrina tomista.

In Dio, come vedemmo, l'intelletto è la stessa Essenza divina, Atto Puro. Nelle creature intelligenti l'intelletto è una potenza per la quale esse partecipano precisamente della divina Intelligenza[1841]. Vedemmo che in Cristo vi sono due intelligenze: quella umana e quella divina; e vedemmo che in Lui in quanto uomo vi sono tre tipi di scienza: la scienza beata, la scienza infusa e la scienza acquisita; dicemmo altresì che l'intelletto agente e l'intelletto possibile di Cristo erano pienamente attuati attraverso la sua scienza infusa e attraverso la sua scienza acquisita.

Ora, addentrandoci con più precisione nel tema dell'intelligenza umana diciamo anzitutto che l'intelletto umano è potenza passiva:

1) è potenza perché l'intelletto ha operazione circa l'ente in universale e rispetto a questo ente solo l'Intelletto divino si ha come atto di tutto l'ente, nell'Intelletto divino infatti tutto l'ente originalmente e virtualmente preesiste come in prima causa, nessun intelletto creato e pertanto nessun intelletto umano si può avere come atto rispetto a tutto l'ente universale perché tale intelletto dovrebbe essere infinito perciò ogni intelletto creato si compara alle realtà da conoscere come la potenza all'atto;

2) è potenza passiva perché è una potenza che non sempre è in

[1841]Cfr. *S.Th.,* I q. 79 a. 1in c.; *Super Sent* II d. 17 a.1 ad 2m"Ad secundum dicendum, quod dicimur nos esse genus Dei quantum ad animam, non ita quod anima sit de divina essentia, sed quia participat naturam intellectualem quae etiam in Deo est; secundum quod etiam dicitur ad imaginem Dei."

atto e che viene fatta passare dalla potenza all'atto; proprio il passare dalla potenza all'atto può essere definito patire sebbene tale passaggio comporti un perfezionamento[1842], da ciò scaturisce l'affermazione per cui: l'intelletto umano è potenza passiva.

L'intelletto umano ha una virtù che astrae le specie dalle condizioni materiali e rende attualmente intelligibili le forme esistenti nella materia, tale virtù è detta intelletto agente[1843] ed è partecipata all'uomo direttamente da Dio[1844]. L'intelletto agente non è unico per tutti ma ognuno ha il suo intelletto agente[1845]. La potenza dell'intelletto agente si diversifica da quella dell'intelletto possibile perché, rispetto allo stesso oggetto dell'intelletto, altro principio deve essere la potenza attiva (intelletto agente) che fa essere intellegibile in atto l'oggetto e altro principio la potenza passiva (intelletto possibile) che è mossa dall'oggetto che è in atto. La potenza attiva si compara al suo oggetto come l'ente in atto all'ente in potenza, la potenza passiva come l'ente in potenza all'ente in atto; la memoria si può considerare nella parte intellettiva dell'anima se si intende la memoria solo come forza conservativa delle specie intellegibili: la memoria intellettiva non è altra potenza dall'intelletto e fa parte, in esso, più precisamente, della potenza che è l'intelletto possibile giacché è proprio della potenza passiva

[1842]Cfr. *S.Th.,* I q. 79 a.2 in c."..Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva."

[1843]Cfr. ibid. a .3 "Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem."

[1844]Cfr. ibid. a.4 " Respondeo dicendum quod intellectus agens de quo philosophus loquitur, est aliquid animae. …necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum…. Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli; ut themistius dicit in commentario tertii de anima.Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi IV, signatum est super nos lumen vultus tui, Domine."

[1845]Cfr. *S.Th.,* I q. 79 a .5 in c. " Respondeo dicendum quod veritas huius quaestionis dependet ex praemissis. Si enim intellectus agens non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum. Et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversarum substantiarum."

(cioè dell' intelletto possibile) di ricevere e conservare[1846].

Le uniche potenze che sono nell'intelletto sono l'intelletto agente e quello possibile, la ragione non è un'altra potenza rispetto all'intelletto ma sono due atti diversi della stessa potenza: l' intellezione consiste nella semplice apprensione della verità intelligibile; il ragionamento consiste nel procedere da una cosa conosciuta ad un'altra per conoscere la verità intelligibile; perciò si può dire che il ragionare si può rapportare all' intellezione (cioè al conoscere) come il movimento alla quiete, o come l'acquisire all'avere; l'intellezione è atto di ciò che è perfetto (Dio è pura intellezione), il ragionamento è atto di ciò che è imperfetto (Dio non è ragionamento); e poiché il moto procede dall'immobile e termina a una qualche quiete, possiamo dire che il raziocinare procede da alcune cose semplicemente intellette, che sono i primi principi, e conclude, di nuovo, in via di giudizio, ai primi principi, alla luce dei quali esamina le cose scoperte[1847]. Gli angeli sono creature intellettuali giacché possiedono perfettamente secondo la loro natura la conoscenza della verità intelligibile e la possiedono non in modo discorsivo, come l'uomo, ma in modo intuitivo, ossia semplicemente e senza discorso apprendono la verità; gli uomini sono esseri razionali in quanto giungono alla conoscenza attraverso un processo discorsivo, cioè attraverso un processo che va da una conoscenza ad un'altra [1848]. La ragione si distingue in superiore e inferiore: la ragione superiore è quella che si occupa di speculare sulle cose eterne e di trarne regole per l'azione; la ragione inferiore si occupa delle cose temporali; queste realtà (le eterne e le temporali) si rapportano alla nostra conoscenza in questo modo: che una di esse è mezzo per conoscere l'altra; difatti secondo la via della scoperta noi partendo dalle cose temporali giungiamo alla conoscenza delle cose eterne; secondo la via del giudizio, invece, attraverso le cose eterne già conosciute giudichiamo delle realtà temporali e secondo le ragioni eterne disponiamo le cose temporali[1849]. La ragione superiore e quella inferiore sono una sola potenza che è la ragione, ma si distinguono per gli uffici degli atti e per gli abiti che le perfezionano: infatti alla ragione superiore si attribuisce la sapienza, alla ragione inferiore si attribuisce la scienza[1850]. L'intelligenza è atto dell'intelletto; quindi l'intelligenza si distingue dall'intelletto come l'atto dalla potenza[1851]. L' intelletto si distingue

[1846]Cfr. *S.Th.,* I q. 79 a .7 in c.
[1847]Cfr. ibid. a. 8 in c.
[1848] *S.Th.,* I q. 79 a. 8 in c.
[1849]Cfr. ibid. a. 9 .
[1850]Cfr. ibid.
[1851]Cfr. ibid. a. 10.

in speculativo e pratico; essi sono una sola potenza e si differenziano in quanto lo speculativo ciò che apprende non lo ordina all'azione, il pratico ciò che apprende lo ordina all'azione: l'intelletto pratico è motivo ossia dirige il moto; il fine pertanto è diverso in queste due differenti azioni dell'intelletto: lo speculativo ha il suo fine nello speculare, nel conoscere, il pratico ha per suo fine l'attuazione attraverso l'operazione[1852]. La ragione anche può distinguersi in speculativa e pratica secondo che ragiona semplicemente, senza ordinare quello che conosce all'azione, oppure ragiona ordinando ciò che conosce all'azione; alla base di questi due differenti tipi di raziocinio ci sono due diversi abiti: l'intelletto dei principi, da cui parte la ragione speculativa, e la sinderesi, che è il principio da cui parte la ragione pratica[1853]. Il movimento raziocinativo, spiega s. Tommaso, parte necessariamente dalla intellezione di qualche cosa cioè dalla conoscenza delle cose note senza investigazione della ragione e ritorna a quella intellezione in quanto giudichiamo attraverso i principi per sé naturalmente noti quelle cose che abbiamo scoperto con il raziocinio; e questo vale sia per la ragione speculativa che per quella pratica; sono in noi, perciò, donati da Dio naturalmente sia i primi principi relativi al raziocinio speculativo sia quelli relativi al raziocinio pratico; tali principi appartengono alla stessa potenza dell'intelletto ma a due abiti distinti, precisamente la sinderesi e l'intelletto dei principi[1854]. L'atto cui conduce la sinderesi è la coscienza morale, che è un giudizio della ragione pratica per cui si giudica la bontà di un'azione compiuta o da compiersi[1855]; parleremo più avanti in modo approfondito della coscienza morale.

2) L'opera dell'Eucaristia, attraverso la grazia, sull'intelletto umano.

L'opera della grazia e quindi dell'Eucaristia si realizza sull'intelligenza umana perfezionandola e attuandola per partecipazione alla Intelligenza divina e alla intelligenza umana di Cristo; abbiamo visto che Cristo in quanto uomo aveva l'intelletto possibile e l'intelletto agente pienamente attuati; Egli conosceva, più precisamente:

1) tutto ciò cui è in potenza l'intelletto possibile[1856], ossia: tutto ciò che si può conoscere attraverso il lume dell'intelletto agente, come sono

[1852] Ibid a. 11 .
[1853] Cfr. *S.Th.,* I q. 79 a. 12 .
[1854] Cfr. *S.Th.,* I q. 79 a. 12 .
[1855] Ibid a. 13 .
[1856] Cfr. *S.Th.,* III q. 12 a.1 in c.

tutte le cose che riguardano le scienze umane; tutto ciò che viene conosciuto dagli uomini per divina Rivelazione attraverso i doni dello Spirito Santo;

2) tutto ciò che si può conoscere attraverso il lume dell'intelletto agente.

Il lume della grazia in noi, come dice s. Tommaso, rischiara l'intelligenza e la perfeziona rendendo possibile, in particolare, la conoscenza di ciò che supera la potenza naturale dell'intelletto umano; l'intelletto dell'uomo per natura ha una certa forma cioè ha il lume intellegibile che è sufficiente a conoscere certe verità, quelle cui giungiamo attraverso le cose sensibili; le verità più alte non possono essere conosciute dall'intelletto se non viene perfezionato da un lume più forte che è il lume della grazia aggiunto alla natura umana, perciò l'uomo non ha bisogno della grazia per conoscere qualsiasi verità ma ne ha bisogno per conoscere quelle verità che eccedono le possibilità naturali dell'intelletto umano e che sono necessarie per la salvezza eterna[1857], come è il caso delle verità che l'uomo per fede soprannaturale deve conoscere o di quelle che sono necessarie alla manifestazione della gloria di Dio, come sono p. es. certe conoscenze profetiche che il Signore dona ad alcune anime proprio per manifestare la sua presenza e la sua azione provvidente sugli uomini. L'opera di perfezionamento dell'intelletto umano per grazia si attua più particolarmente attraverso le virtù e i doni che hanno per soggetto l'intelletto, come la virtù della fede, la virtù della prudenza, i doni della scienza, dell'intelletto, della sapienza; ulteriormente l'opera di perfezionamento per grazia si attua nel

[1857]Cfr. *S.Th.,* I-II q.109 a. 1 "Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente; sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus, et cuiuscumque entis creati, dependet a Deo quantum ad duo, uno modo, inquantum ab ipso habet formam per quam agit; alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo, habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem, ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum. Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem. Et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his quae per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quaedam quae natura facere potest."

giudizio pratico che è detto coscienza morale soprannaturale, cose tutte che esamineremo più avanti. Attraverso l'Eucaristia che è Causa universale della grazia, dunque, la nostra intelligenza è perfezionata soprannaturalmente per partecipazione a Cristo, da essa (Eucaristia) la grazia fluisce su di noi e con la grazia l'illuminazione della nostra intelligenza con le soprannaturali virtù e i doni; l'Eucaristia è, pertanto, Sacramento di luce sovrannaturale, Sacramento che ci fa partecipare della sapienza di Cristo e di Dio. Questa partecipazione alla sapienza di Cristo è anche partecipazione al suo giudizio pratico che è detto coscienza morale; data la notevole importanza di questo tema per la teologia morale dedicheremo tutto il prossimo paragrafo all'esame di esso e del suo perfezionamento attraverso l'Eucaristia.

3) La coscienza morale e il suo perfezionamento nella vita morale cristiana come partecipazione alle perfezioni di Dio e di Cristo uomo attraverso l'Eucaristia.

a) Nozioni più generali sulla coscienza morale nella dottrina tomista[1858].

S. Tommaso ne parla in vari testi donandoci una dottrina abbastanza ricca sul tema[1859]. Il termine coscienza per s. Tommaso ha vari significati, a volte può significare la stessa cosa insieme conosciuta, altre volte un abito per cui ci si dispone a conoscere insieme; in senso morale la coscienza è una considerazione della ragione per cui l'uomo stabilisce quello che deve fare e quello che deve fuggire[1860], più precisamente è atto di giudizio della ragione pratica per il quale si applica la scienza dell'uomo ad un atto concreto[1861]. Ora, riguardo alle cose da scegliere o da fuggire la ragione usa dei sillogismi; nel sillogismo vi è una triplice considerazione secondo tre

---

[1858] Su questo tema si possono consultare utilmente: BEAUDOUIN, R. –GARDEIL, A., *De conscientia*, Doornik 1911; BORGONOVO, G. (a cura di), "*La coscienza*", L.E.V., Roma 1996; GARCIA DE HARO, R., DE CELAYA, I., *La sabiduria moral cristiana,* Pamplona 1986; R. GARCIA DE HARO,*Legge, coscienza e liberta*`, Milano 1990; H. D. NOBLE, *La conscience morale,* Paris 1923; id., *Le discerniment de la conscience morale,* Paris 1934; L. MELINA- J. NORIEGA – J. J. PEREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore*, ed. Cantagalli, Siena 2008, 597-629.

[1859] Testi in cui si parla piu` direttamente di essaCfr. *Super Sent.,*II d.24 q.2 a.4, q.3 a.3, d.39 q.3; *De Ver.,*q.17;Cfr. *S.Th.,* I q.79 a.13; I-IIae q. 19; *Quodl.* VIII q.6 a 3; *Quodl.* IX q 7 a 2; *Quodl.* III q.12 a 2; vi sono inoltre i commenti alle lettere di s. Paolo quali *In Rom.* c.9 lec.1; *In I Cor.* c.2 lec.3; *In Gal.* c.5 l.1.

[1860]Cfr. *Super Sent* II d. 24 q.2 a.4.

[1861]Cfr. *De Ver.,*q.17 a.2.

proposizioni: dalle prime due proposizioni si conclude con la terza; la maggiore di queste tre proposizioni è offerta dalla sinderesi, la minore è offerta dalla ragione superiore o inferiore, la considerazione della conclusione scelta è l'atto di giudizio della ragione pratica che è detto coscienza[1862]. L'esempio che s. Tommaso riporta è il seguente: la sinderesi propone questo principio: non si deve fare ciò che è proibito dalla legge di Dio; la ragione superiore porta questo principio: l'unione carnale con questa donna è contro la legge di Dio; la conclusione che è propria della coscienza è la seguente: questa unione carnale va evitata[1863]. Questo giudizio, continua s. Tommaso, appartiene sempre alla coscienza sia che riguardi il passato, il presente o il futuro; perciò la coscienza è come dire "scienza con un altro" perché applica la scienza universale ad un atto particolare e anche perché per essa la persona è conscia (appunto "sa con") di ciò che ha fatto o che intende fare e perciò è detta anche sentenza o dettame della ragione[1864]. La coscienza non è infallibile, essa può sbagliare; un tale errore non è dovuto alla sinderesi ma alla ragione; la ragione superiore perversa dell'eretico, per es., lo porta a credere che mai egli possa giurare e perciò egli stabilisce in coscienza che egli mai faccia giuramento anche a costo di morire (notiamo che per la dottrina cattolica in alcuni casi è possibile giurare, mentre per gli eretici di cui parla s. Tommaso mai è possibile realizzare lecitamente un giuramento); in questa linea il Dottore Angelico distingue la legge naturale che è l'insieme dei principi di diritto, la sinderesi che è l'abito, o la potenza con abito, di tali principi, e la coscienza che, invece, è l'applicazione della legge naturale, per modo di conclusione, ad un qualcosa che deve essere fatto[1865]. Il giudizio di coscienza, continua s. Tommaso è applicazione degli abiti operativi della ragione che sono la synderesi, la scienza e la sapienza[1866]; la synderesi perfeziona l' intelletto pratico, è, infatti, l'abito dei primi principi della ragione pratica[1867]; la sapienza è l'abito che considera le cause altissime e giudica di tutto, essa perfeziona l'intelletto speculativo e più esattamente la ragione superiore; la scienza è abito che considera ciò che è ultimo in questo o quel genere di cose, cioè le conclusioni dell'attività di ricerca dell'uomo, più precisamente essa considera i principi speculativi

[1862] Cfr. *De Ver.,*q.17 a.2.

[1863] Cfr. ibid.

[1864] Cfr. ibid.

[1865] Cfr. ibid.

[1866] Cfr. *De Ver.,*q.17 a. 1 in c. "….Sed in secunda et tertia applicatione, qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus iam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis et habitus sapientiae, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiae, quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicentur, sive alter eorum tantum."

[1867] Cfr. *S.Th.,* Iª q. 79 a. 12 in c.

unitamente alle conclusioni cui conducono, essa perfeziona l'intelletto speculativo[1868] e in particolare la ragione inferiore; questi tre abiti si applicano alla coscienza morale in modo vario, puo` difatti agire uno solo di essi o possono agire tutti e tre; comunque, alla luce di essi noi uomini esaminiamo quanto fatto in passato e ci consigliamo sul da farsi in futuro; la coscienza morale, infatti, contiene in sé 2 atti: l'esame e il consiglio o deliberazione, il primo riguarda cio` che si e` fatto e ciò che si deve fare, il secondo riguarda solo il da farsi[1869]. Gli abiti che informano la coscienza morale sebbene siano molti hanno tutti efficacia da un solo abito che e` la sinderesi e siccome l'abito e` principio dell'atto, a volte il nome di coscienza e` attribuito alla synderesi; infatti s. Tommaso dice :

"Consuetum est enim quod causae et effectus per invicem nominentur"[1870].

Vale a dire: si è soliti chiamare con lo stesso nome le cause e gli effetti, cioè la sinderesi e la coscienza; il termine di "naturale iudicatorium" con cui viene indicata talvolta la coscienza morale, si riferisce pertanto non precisamente alla coscienza ma all'abito morale fondamentale che e` la sua causa, cioe` si riferisce alla synderesi . La synderesi è infallibile:

"[…] in anima est aliquid quod est perpetuae rectitudinis, scilicet synderesis: quae quidem non est ratio superior, sed se habet ad rationem superiorem sicut intellectus principiorum ad ratiocinationem de conclusionibus" [1871] .

La sinderesi è abito innato nelle nostre menti e scaturente dal lume dell'intelletto agente, è abito dei principi per sé noti come: non si deve fare il male, si deve obbedire ai comandi di Dio etc.; per tali principi, attraverso la synderesi, la ragione pratica è guidata nella sua azione; la ragione pratica, si distingue quindi dalla synderesi in quanto quest'ultima è un'abito mentre la ragione pratica è una potenza; la synderesi è appunto abito della ragion pratica [1872].

[1868] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 57 a. 2 in c.

[1869] *De Ver.,* q.17 a.1 in c.

[1870]Cfr. *S.Th.,* I q.79 a.13.

[1871]Cfr. *Super Sent.,*II d. 24 q.3 a.3 ad 5m; d.39 q.3 a.1

[1872]Cfr. *Super Sent.,*II d.24 q.2 a. 3 .

Cfr. *Super Sent.,*II d. 39 q.3 a.1ad 3m "Ad tertium dicendum, quod sicut lumen intellectus naturale non sufficit in cognoscendo ea quae fidei sunt; ita etiam non sufficit in remurmurando his quae contra fidem sunt, nisi lumine fidei adjuncto; et ideo synderesis etiam in infidelibus manet integra quantum ad lumen naturale; sed quia privato lumine fidei

La coscienza morale si distingue dal libero arbitrio perche` essa consiste nella sola conoscenza mentre il giudizio del libero arbitrio consiste nell'applicazione della conoscenza all'affetto ed è un giudizio di elezione, ossia di scelta[1873]. La coscienza morale, essendo il dettame della ragione e` norma dell'agire umano, norma che deve essere regolata da Dio: Prima Regola, Legge eterna [1874].

Il giudizio della ragione pratica, cioè il giudizio di coscienza morale, lega chi lo emette: questo, si noti bene, significa che pecca chi non si conforma a quel giudizio da lui stesso emesso, ma non significa che chi segue tale giudizio non pecca[1875]; il giudizio di coscienza, secondo s.Tommaso, lega anche se il precetto del prelato sia contrario a tale giudizio[1876], lega puramente e semplicemente se la coscienza e` retta, lega "secundum quid" se la coscienza e` erronea[1877] e lega anche riguardo a materia per se`indifferente[1878]. La coscienza morale in quanto atto della ragione (pratica) porta in se` evidentemente le conseguenze della ferita arrecata alla nostra ragione dal peccato (originale e attuale), ferita che e` l'ignoranza per la quale la ragione è scardinata dal suo ordine verso la verità ("ratio destituitur suo ordine ad verum"[1879]) perciò è evidente che la coscienza morale, anche per riprendere la sua forza originaria, deve essere illuminata e rettificata dallo Spirito Santo attraverso la grazia e dunque attraverso l'Eucaristia. Certi principi morali che erano evidenti per Adamo ed Eva prima del peccato originale non lo sono più per noi; si tenga poi ben presente a riguardo cosa dice s. Tommaso:

> Ad tertium dicendum, quod corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus proprie non est syllogismus; et ideo regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta: et ideo philosophus dicit quod homo virtuosus est mensura aliorum. Unde ex hoc non sequitur quod in ratione non

---

excaecati sunt, non remurmurat eorum synderesis his quae contra fidem sunt. Vel dicendum, quod synderesis semper remurmurat malo in universali; sed quod in haeretico non remurmurat huic malo particulari, hoc contingit propter errorem rationis in applicatione universalis principii ad particulare opus, ut patebit in sequenti articulo."

[1873] *De Ver.*, q. 17 a. 1 ad 4.

[1874]Cfr. *S.Th.*II-IIae q.23 a. 3 in c. e a.6 in c.

[1875] *De Ver.*, q. 17 a. 4 in c.

[1876]*De Ver.*, q. 17 a. 5 in c.

[1877]*De Ver.,* Q.17 a. 4 in c.

[1878] *De Ver.*, q. 17 a. 4 ad 7 .

[1879]Cfr. *S.Th.,* I-IIae q.85 a.3

sit peccatum, sed quod non sit in ratione recta.[1880]

La regola corrotta non è regola, la ragione falsa non è ragione (ragione, dal latino *ratio,* significa proprio regola), perciò la regola delle azioni umane non è semplicemente la ragione ma la ragione retta. Noi, a causa del peccato originale, ci troviamo ad avere a livello naturale una regola in certo modo corrotta, che è precisamente la ragione. Dio ci attrae al superamento, al perfezionamento di questa regola a noi interiore, cioè ci attrae a sanare questo disordine in Cristo attraverso l'Eucaristia. Eccoci giunti, pertanto, al tema della coscienza soprannaturale. È un tema di cui francamente ci pare che se ne parli poco ma è un tema decisivo per intendere a fondo la dottrina tomista sulla coscienza morale perciò vi chiediamo una particolare attenzione nell'esaminare quanto diremo.

b) Un'argomento di grande attualità: la coscienza morale soprannaturale[1881] del cristiano come effetto del Mistero Eucaristico.

b,1) Partecipazione soprannaturale alla coscienza morale di Cristo .

Anzitutto dobbiamo riallacciarci a quanto dicemmo allorché affermammo che Cristo Signore aveva la coscienza morale; dicemmo allora che in Cristo mai si è avuto errore: la ragione, l'intelligenza umana di Cristo è stata sempre nella pienezza della verità. Il giudizio pratico di Cristo, in quanto uomo, sulle sue azioni, ossia la sua perfezione di coscienza morale[1882], è stato sempre retto, assolutamente veritiero.

La mente di Cristo, come detto, possedeva e ancor più possiede oggi somma scienza, somma conoscenza delle cose per la luce divina che la illumina, e in tale luce formulava giudizi perfettissimi sul da farsi per conseguire il Fine più sopra indicato; inoltre la mente di Cristo era tanto perfetta che non solo giudicava sé stesso ma anche gli altri in maniera

---

[1880]Cfr. *Super Sent*., II d.24 q.3 a.3 ad 3m.

[1881] Su questo argomento si può consultare utilmente il testo seguente: H. D. NOBLE, "La conscience morale surnaturelle"*, La vie spirituelle* (1921), 252-269; si veda altresì B. H. MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis,* T. I, Brugis 1959, 203ss.

[1882]Cfr. *S.Th.,* I q. 79 a. 13.

assolutamente perfetta e veritiera; come detto da noi in precedenza: Gesù conosceva e conosce tutto in Dio, perciò sa e sapeva perfettamente tutto su ogni uomo, sulle sue azioni, sui suoi pensieri[1883]. È evidente che, data l'assoluta impeccabilità di Cristo, Egli non poteva trovare in sé stesso nessun peccato ma conosceva bene quelli degli altri, di tutti gli uomini, li conosceva perfettamente e per essi offriva la sua vita, per espiarli. Cristo Dio-uomo a causa della sua scienza beata(in quanto Dio e in quanto uomo) e infusa(in quanto uomo) ci conosce e ci conosceva perfettamente, vale a dire che ci conosceva e ci conosce molto meglio di quanto noi stessi ci conosciamo.

Tutte le azioni di Cristo, anche l'atto di giudizio che è la coscienza morale, sono per noi salutifere:

> Ad primum ergo dicendum quod dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative, sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, inquantum scilicet eius humanitas fuit instrumentum divinitatis eius. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quandam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod est homo, dare Spiritum Sanctum per auctoritatem. Instrumentaliter autem, sive ministerialiter, etiam alii sancti dicuntur dare Spiritum Sanctum, secundum illud Galat. III, qui tribuit vobis Spiritum Sanctum, etc.[1884]

Dalle azioni di Cristo-uomo, anche da quelle per le quali giudicava il suo agire e il nostro agire noi riceviamo lo Spirito Santo, la grazia, perché Cristo è la Fonte della grazia, nella cui luce la nostra coscienza morale è rettificata; dunque la coscienza morale di Cristo uomo è causa della nostra coscienza veramente retta, cioè della coscienza morale soprannaturale nostra. L'atto di coscienza morale soprannaturale ci fa, pertanto, partecipare alla perfezione della coscienza morale di Cristo, ci fa partecipare a quest'atto di giudizio della ragion pratica di Cristo tutta illuminata dalla grazia e dalla Verità e quindi ci fa partecipare alla divina Sapienza in Cristo.

L' Eucaristia, che è precisamente lo strumento attraverso cui le perfezioni di Cristo ci vengono partecipate, fa che la nostra coscienza morale partecipi sommamente alla perfezione della coscienza morale di Cristo, ci unisce sommamente alla Sapienza di Cristo e ci dona eminentemente la sua sapienza per giudicare; possiamo dire che l'Eucaristia

---

[1883] Cfr. *S.Th.,*III q. 10 a.2, q. 11 a.1.
[1884] *S.Th.,*III q. 8 a.1 ad 1m.

unifica a vari livelli di perfezione, a livello soprannaturale, il giudizio della ragion pratica di ciascuno di noi, con quello di Cristo.

b,2) L'Eucaristia illumina e unifica la coscienza morale dei cristiani sotto il Magistero del Sommo Pontefice .

Ho detto che l'Eucaristia unifica a vari livelli di perfezione il giudizio della ragion pratica, per il fatto che: maggiore è la nostra unione a Cristo, maggiore è la nostra partecipazione alla sua sapienza nel giudicare. La Chiesa è un mistero di unificazione, a vari livelli, delle coscienze morali dei fedeli in Cristo, unificazione che su alcuni punti è assolutamente necessaria per il permanere dei fedeli stessi nella Chiesa; è Cristo che, attraverso il Magistero, nella Chiesa, fissa, con il suo insegnamento morale, questi punti di necessaria unificazione delle coscienze morali cristiane; a questo riguardo s. Tommaso afferma che spetta al Papa dichiarare in modo definitivo le cose della fede[1885] e appunto la fede non riguarda solo la dimensione speculativa della vita dell'uomo, ma anche quella pratica, ossia la fede entra anche nel giudizio pratico sulle nostre azioni[1886], la fede si estende, infatti, a tutto ciò che è necessario per giungere alla beatitudine, cioè anche alla dimensione morale della vita cristiana[1887]: perciò, ripetiamo, il Papa ha da Cristo anche il mandato di dichiarare il giudizio di Cristo su alcune azioni e su alcune realtà e in questo modo unificare le coscienze dei fedeli su tali azioni e su tali realtà.

L'Eucaristia, in questa linea, è l'azione di Cristo con cui le coscienze cristiane vengono illuminate per partecipazione a Cristo stesso e unificate sotto la guida di Lui attraverso il Sommo Pontefice. Vivere veramente l'Eucaristia implica questa profonda unità nostra con Cristo attraverso la Chiesa gerarchica nelle cose di fede e di morale.

b,3) Precisazioni relative alla coscienza morale soprannaturale nella dottrina tomista.

Precisiamo che s. Tommaso non usa mai il termine: coscienza morale soprannaturale; egli parla semplicemente di coscienza; alcuni tomisti, tra cui Noble[1888], usano quel termine e ben a ragione; vi sono testi, difatti, che

---

[1885] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 1 a. 10 in c.
[1886] Cfr. *Super Sent.,* III d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 in c. et ad 1m .
[1887] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 2 a. 5 .
[1888] H. D. Noble, *La conscience morale*, Paris 1923 pp. 135-159; *Le discerniment de la*

appaiono chiaramente giustificare questo termine indicando una elevazione del giudizio di coscienza nell'ordine soprannaturale attraverso la grazia. Anzitutto abbiamo, a riguardo, un testo, che citammo già più sopra:

> "Ad tertium dicendum quod, licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam".[1889]

Come si vede s. Tommaso spiega che la Legge eterna, che è Dio stesso[1890], come dicemmo, ci viene fatta conoscere sia attraverso la ragione naturale, sia attraverso una qualche rivelazione sopraggiunta, questa rivelazione sopraggiunta indica in particolare la conoscenza per grazia, conoscenza che attiene anche al nostro concreto operare e quindi anche al giudizio concreto sugli atti da noi compiuti o che dobbiamo compiere. Dunque questa rivelazione sopraggiunta di cui parla s. Tommaso ci conduce all'atto di coscienza morale soprannaturale per cui noi giudichiamo in modo veramente illuminato le nostre azioni.

Nel *De Veritate* q.17, cioe` in una questione dedicata tutta al tema della coscienza, il s. Dottore afferma che ciascuno e` tenuto ad esaminare i propri atti secondo la scienza che ha da Dio, sia naturale, sia acquisita, sia infusa: infatti ogni uomo deve agire secondo ragione:

> "Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita, sive infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere." [1891]

Questo vuole chiaramente dire che accanto ad un atto di coscienza morale che e` applicazione della scienza naturale o acquisita vi è un atto di coscienza che è applicazione di scienza soprannaturale, infusa; precisamente questo ultimo atto è ciò che noi indichiamo con il termine di coscienza soprannaturale.

S. Tommaso afferma ulteriormente su questo argomento:

> Testis infallibilis sanctorum est eorum conscientia, unde (Apostolus

---

conscience morale, Paris 1934 pp. 53-76 . 96-126.

[1889] Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 19 a. 4 ad 3m .

[1890]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 93 a. 4.

[1891] *De Ver.,*q.17 a.5 ad 4m.

n.d. r.) subdit “testimonium mihi perhibente conscientia mea”II Cor.1,12 “Gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae”. Et quia conscientia errat nisi per Spiritum Sanctum rectificetur, subdit “in Spiritu Sancto”. Supra 8,16 “Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro. [1892]

Si noti: per i santi il testimone infallibile è la coscienza morale; e perché è infallibile? Perché è un testimone rettificato dallo Spirito Santo che è Dio Verità. Lo Spirito Santo opera questa rettificazione interiore dell’uomo per grazia, attraverso l’Eucaristia, per essa Dio Verità rettifica la coscienza morale del fedele, facendola partecipare alla sapienza di Cristo, come da noi detto e come confermato da s. Tommaso in questo testo che segue:

“…“nos autem”, scilicet spirituales viri, “sensum Christi habemus” idest recipimus in nobis sapientiam Christi ad iudicandum. Eccli 17,6: Creavit illis scientiam spiritus, sensu adimplevit corda illorum”. [1893]

Noi abbiamo ricevuto, per grazia e quindi attraverso l’Eucaristia, la sapienza di Cristo per giudicare; la coscienza morale soprannaturale è atto di giudizio illuminato dalla sapienza della grazia, ossia dalla sapienza di Cristo. Cristo, Regola somma conforme a noi e Capo del suo Corpo Mistico ci dona attraverso l’Eucaristia, che a Lui ci incorpora come sue membra e che alle sue perfezioni ci fa partecipare, somma intelligenza soprannaturale, particolarmente nella fede, e un eminente movimento soprannaturale, particolarmente nella carità[1894]; da Cristo Capo, perciò, noi riceviamo, attraverso la s. Messa, l’intelligenza, la sapienza e la carità per poter realizzare l’atto perfetto di coscienza morale soprannaturale, giudicando tutte le cose nella divina Verità. Questa Verità, questa sapienza e questa intelligenza soprannaturale si comunicano a noi anzitutto attraverso la fede che prende il posto, nel giudizio di coscienza illuminato dalla grazia, della sinderesi. Dice s. Tommaso a riguardo:

“Deinde cum dicit “Beatus qui non iudicat” [...] Id enim quod universaliter fide tenemus, puta usum ciborum esse licitum vel illicitum, conscientia

[1892] Cfr. *In Rom*. c.9 lec.1.

[1893] *In 1Cor.* c.2 lec.3.

[1894] Cfr. *Super Sent.,* III d. 13 q. 2 a. 1 in c. “dicitur caput ratione secundae proprietatis, quia per ipsum, sensum fidei et motum caritatis accepimus, quia gratia et veritas per Jesum Christum facta est; Joan. 1, 17: et similiter direxit nos doctrina et exemplo: quia coepit Jesus facere et docere, Act. 1, 1…. Christus secundum humanam naturam habet perfectionem aliis homogeneam, et est principium quasi univocum, et est regula conformis, et unius generis.”

applicat ad opus quod est factum vel faciendum [...]"[1895]

Vale a dire che la coscienza soprannaturale applica al caso concreto ciò che universalmente teniamo per fede. La fede è la luce sulla base della quale si compie il giudizio che è la coscienza morale soprannaturale, per la fede partecipiamo alla conoscenza che Cristo ha anzitutto in quanto Dio e poi anche in quanto uomo:

> "[…]per potentiam intellectivam homo participat cognitionem Dei per virtutem fidei[…]"[1896]

Per la fede, quindi, la conoscenza che è propria di Cristo, che è Dio-uomo, viene donata a noi sicché possiamo giudicare in modo veramente retto le nostre azioni, partecipando al giudizio di Cristo che è Sommo Giudice. Possiamo dire che la fede svolge a livello soprannaturale lo stesso ruolo che la synderesi svolge a livello naturale perche` precisamente quello che e` virtuoso o contro la virtu` lo conosciamo per fede, vale a dire che in particolare per fede vengono fissati in noi i principi dell'operare soprannaturale sulla base dei quali giudichiamo il nostro comportamento. A questo riguardo dice s. Tommaso:

> Naturalia autem operationum principia sunt essentia animae, et potentiae eius, scilicet intellectus et voluntas, quae sunt principia operationum hominis, in quantum huiusmodi; nec hoc esse posset, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quae in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturae sibi proportionatum; sicut in praecedenti quaestione dictum est. Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et caritas; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur.[1897]

La fede illumina l'intelletto donando ad esso la conoscenza di verità soprannaturali che sono principi per l'azione soprannaturale; ma va notato che la fede di cui qui si parla è, soprattutto, la fede perfetta, ossia la fede perfezionata dalla carità, è per questa fede che in maniera piena si attua in

---

[1895] *In Rom.*, cap. 14 l. 3.

[1896] Cfr. *S.Th.,* I-IIae q. 110 a.4 in c.

[1897] *De virt.*, q. 1 a. 10 in co.

noi il giudizio di Cristo su una determinata azione, è per questa fede che la sapienza di Cristo per giudicare si attua in noi nella maniera più piena, è per questa fede unita alla carità che la vita divina, attraverso Cristo viene in noi e ci comunica i doni dello Spirito Santo che radicano più pienamente in noi l'abito della fede e perfezionano il nostro giudizio di coscienza. A riguardo occorre considerare che, come detto, il giudizio di coscienza, a livello naturale, è applicazione degli abiti operativi della ragione che sono la synderesi, la scienza e la sapienza; a livello soprannaturale il giudizio di coscienza è partecipazione, per grazia, alla perfezione degli abiti operativi di Cristo, partecipazione che si attua in noi attraverso la fede, la carità, le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo: la carità difatti informa la fede e porta nell'anima umana tutte le virtù e i doni dello Spirito Santo; per tale partecipazione alle perfezioni di Cristo noi possiamo realizzare nella maniera più alta e divina i 2 atti in cui consiste il giudizio della coscienza morale: l'esame e il consiglio o deliberazione[1898]. Per tale partecipazione alle perfezioni di Cristo, ulteriormente, la nostra volontà, che è il fulcro della vita morale cristiana, può orientarsi verso ciò che è semplicemente buono per l'uomo vale a dire che può orientarsi rettamente verso la beatitudine del cielo e verso tutto quello che ad essa veramente conduce. Il prossimo paragrafo sarà appunto dedicato alla trattazione della volontà umana e del suo perfezionamento attraverso l'Eucaristia, per grazia.

B) La volontà umana e il suo perfezionamento nella vita morale cristiana come partecipazione alle perfezioni di Dio e di Cristo uomo attraverso l'Eucaristia .

1) Indicazioni generali sulla volontà

In Dio, come vedemmo, vi è una Volontà che è la stessa divina Essenza e per la quale Dio vuole la sua stessa Bontà come fine e vuole tutto come ordinato a quel Fine; vedemmo, poi, che in Gesù vi sono due volontà: una umana e una divina, delle quali la prima è sottomessa totalmente alla seconda.

Domandiamoci ora: cosa è la volontà nell'uomo? S. Tommaso ci dice che essa è una potenza appetitiva[1899]. Cosa sono le potenze appetitive? Per spiegare bene cosa esse sono occorre anzitutto considerare che ogni inclinazione segue una forma. Negli esseri intelligenti, la forma si trova in

[1898] *De Ver.,*q.17 a.1 in c.
[1899] Cfr. *S.Th.,*I q. 80 prol. e q. 82.

modo più alto rispetto agli esseri che sono privi di conoscenza perciò occorre che nei primi vi siano delle inclinazioni più alte. Sono potenze appetitive precisamente tali inclinazioni più alte per le quali l'uomo (e più in generale ogni essere avente conoscenza) è inclinato verso ciò che apprende[1900]. Le potenze appetitive sono potenze passive che sono nate per essere mosse da ciò che si apprende[1901], esse si distinguono in: sensitive e intellettive secondo che sono nate per essere mosse dall'apprensione sensitiva o da quella intellettiva, la volontà fa parte delle potenze appetitive intellettive perciò è nata per essere mossa dall'intelligenza. Alla volontà ripugna la necessità di coazione mentre non ripugna la necessità di fine né la necessità di natura, perciò abbiamo potuto affermare più sopra che l'uomo tutto quello che desidera lo desidera per l'ultimo fine; infatti come l'intelletto per necessità è connesso ai primi principi, così la volontà è per necessità connessa con il fine[1902]. L'uomo vorrà necessariamente Dio quando lo vedrà per la visione beata, mentre ora l'uomo non per necessità vuole le cose necessarie per giungere alla beatitudine, non essendo dimostrata, oggi, all'uomo mortale, mediante la certezza della visione beata, la necessità di connessione di tali cose rispetto alla divina beatitudine[1903], per questo l'uomo può peccare.

La volontà è semplicemente inferiore all'intelletto, ma secondo qualcosa gli è superiore, e difatti è meglio la carità che la conoscenza[1904]. L'intelletto muove la volontà per modo di fine perché oggetto della volontà è il bene conosciuto e tale bene muove la volontà come fine, ma la volontà muove l'intelletto per modo di agente: infatti nelle potenze attive ordinate, quella potenza che guarda il fine universale muove le potenze che guardano i fini particolari; oggetto della volontà è il bene e il fine in comune, qualsiasi altra potenza ha per oggetto un bene proprio a sé conveniente e perciò la volontà muove tutte le forze dell'anima ai loro atti, eccettuate le forze naturali della parte vegetativa che non sono sottoposte al nostro arbitrio[1905].

2) La buona volontà e la sua relazione con l'intelletto, con la grazia e quindi con l'Eucaristia.

[1900] *Cfr. S.Th.,* I q.80 a.1 .
[1901] Cfr. ibid. a 2 .
[1902] Cfr. ibid. q. 82 a. 1 .
[1903] Cfr. *S.Th.,* Iª q. 82 a .2 .
[1904] Cfr. *S.Th.,* Iª q. 82 a. 3 in c.
[1905] Cfr. ibid. a.4 .

La volontà è la potenza cui sono sottoposte le azioni volontarie dell'uomo[1906]; proprio attraverso il compimento di azioni volontarie buone l'uomo giunge alla beatitudine eterna: la volontà è pertanto il fulcro, in certo modo, intorno a cui gira la vita morale buona dell'uomo. La bontà della volontà fa che l'atto sia buono, la malvagità della volontà fa che l'atto sia malvagio, peccaminoso[1907]. La bontà della volontà dipende dalla sua conformità alla divina Volontà [1908] e si realizza per una certa imitazione[1909]: la volontà umana imita la Volontà divina ed è buona quando si fa guidare dalla Legge eterna che ci viene fatta conoscere attraverso la ragione umana o attraverso una certa rivelazione[1910]; la Legge eterna, si noti bene, guida

[1906]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 6 prol.; ibid. a. 3 " Respondeo dicendum quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter."; ibid. a. 24 a.1 " Respondeo dicendum quod passiones animae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale."

[1907]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 19 a.1 " Respondeo dicendum quod bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent; sicut verum et falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta, ut dictum est. Et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta." Ibid. q. 20 a.1 ad 3m "Ad tertium dicendum quod forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior in via generationis quam materia, licet sit prior natura, sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens."

[1908]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 19 a. 9 " Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, quod est Deus. Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut obiectum proprium eius. Illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae."

[1909] Cfr. ibid. ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinae per aequiparantiam, sed per imitationem. Et similiter conformatur scientia hominis scientiae divinae, inquantum cognoscit verum. Et actio hominis actioni divinae, inquantum est agenti conveniens. Et hoc per imitationem, non autem per aequiparantiam"

[1910]Cfr. ibid. a. 4 ad 3m "Ad tertium dicendum quod, licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aliqualem revelationem

l'uomo verso la beatitudine, che è un fine soprannaturale, e lo guida attraverso la grazia[1911], perciò la volontà è buona quando si sottomette, per grazia, alla guida della Legge Eterna che le è indicata, per grazia, o attraverso la sua ragione naturale (come avviene quando siamo guidati dalle virtù infuse) o attraverso una rivelazione sopraggiunta (come avviene quando siamo guidati più direttamente dai doni dello Spirito Santo) e che la conduce verso la beatitudine eterna. Ripeto: la volontà è buona quando per grazia è guidata verso la beatitudine dalla Legge eterna attraverso la ragione illuminata dalla grazia o attraverso i doni dello Spirito Santo. Da quanto abbiamo detto possiamo capire che, affinché la volontà sia guidata veramente verso il Fine Ultimo, sottomettendosi alla Legge eterna, e sia, tale volontà, veramente buona, non basta che essa segua la ragione guidata dal lume naturale, occorre che la ragione sia illuminata dalla grazia o che l'uomo sia guidato dai doni dello Spirito Santo. Sottolineamo che, come dice s. Tommaso (lo vedremo meglio nel capitolo in cui parleremo delle virtù infuse, più avanti) le virtù semplicemente perfette, cioè le vere virtù, sono quelle che inclinano agli atti veramente perfetti e meritori della beatitudine eterna, ed esse sono le virtù infuse[1912],vale a dire sono le virtù che scaturiscono in noi dalla grazia e non le virtù cosiddette acquisite, che si attuano con le forze semplicemente naturali dell'uomo; tali virtù sono in certo modo perfezionate dai doni dello Spirito Santo, anch'essi, come le virtù infuse, necessari per giungere alla beatitudine eterna; perciò allora la volontà è semplicemente buona e perfetta, quando è guidata dalla Legge eterna attraverso la ragione illuminata dalle virtù infuse e attraverso i doni dello Spirito Santo. Precisiamo che alcune virtù infuse e doni dello Spirito Santo hanno per soggetto la volontà (ad es. la carità, la speranza, la giustizia, la fortezza, la temperanza etc.) e rendono la volontà obbediente alla guida della ragione illuminata dalla grazia e alle mozioni dello Spirito Santo, sicché possiamo dire che la volontà è veramente buona quando è mossa da tali virtù e doni.

---

superadditam."

[1911] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 91 a. 4 in c."….per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo."

[1912] Cfr. *S.Th.,* I-II q.65 a. 2 "Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. XIV super illud, omne quod non est ex fide, peccatum est, dicit Glossa Augustini, ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus."

L'Eucaristia donandoci in modo eccellente la grazia e le virtù infuse fa che la nostra volontà sia mossa nel modo più perfetto dalle virtù infuse e dai doni dello Spirito Santo e che sia sommamente assimilata alla volontà umana di Cristo e sia tutta sottomessa alla divina Volontà. E poiché la volontà è del fine e in particolare del Fine Ultimo, possiamo dire che l' Eucaristia perfeziona sommamente la nostra volontà indirizzandola in modo forte e soprannaturale verso il Fine Ultimo.

3) Il libero arbitrio e il suo perfezionamento soprannaturale attraverso l'Eucaristia.

Prima di concludere questo paragrafo relativo alla volontà e al suo perfezionamento attraverso l'Eucaristia ci pare importante esaminare, brevemente, il tema del libero arbitrio che è strettamente collegato a quello della volontà. Vedemmo che in Dio vi è sommamente il libero arbitrio, vedemmo altresì che anche in Cristo uomo vi è libero arbitrio per somma partecipazione a Dio, spiegammo infatti che la volontà umana di Cristo può essere considerata come potenza e in quanto tale è unica, può essere considerata come atto e in quanto tale possiamo distinguere in essa degli atti liberi che vengono indicati con il termine di volontà come ragione e per i quali la volontà tende verso quello che è in ordine al fine (ossia verso i mezzi per raggiungere il fine) con una certa comparazione perché non lo vuole per sé stesso ma in ordine al fine, come accade per l'uomo che vuole prendere la medicina per essere sano[1913]; il libero arbitrio è precisamente la volontà in quanto sceglie i mezzi per giungere al fine.

Per essere più chiari dobbiamo dire che alla volontà appartengono due atti: il semplice volere, che riguarda propriamente il fine, e lo scegliere, che riguarda i mezzi per giungere al fine; libero arbitrio è precisamente la volontà in quanto compie questo atto di scelta[1914]. Il libero arbitrio è, quindi, la volontà in quanto sceglie i mezzi per giungere al Fine, ossia è la volontà in quanto ragione. Il libero arbitrio ha per atto l'elezione, cioè il volere, il desiderare qualcosa per raggiungere qualcos'altro in ordine al fine, oggetto del libero arbitrio sono pertanto i mezzi per il raggiungimento del fine. La volontà, in quanto distinta dal libero arbitrio, è piuttosto volontà come natura[1915], ha per atto il desiderio di giungere al fine ed ha per oggetto il fine

[1913]Cfr. *S.Th.,* I q. 83 a. 3 in c.
[1914]Cfr. *S.Th.,* I q. 83 a.4 ad 1m .
[1915]Cfr. *S.Th.,* III q. 18 a. 3 in c.

stesso[1916]. Da quanto detto il libero arbitrio è, dunque, una potenza dell'anima umana[1917] ossia la stessa potenza della volontà[1918]; ciò che distingue la volontà(propriamente detta) dal libero arbitrio è il loro atto, come detto: il libero arbitrio è quella potenza che è principio dell'atto di scelta dei mezzi per il fine, la volontà (in quanto distinta dal libero arbitrio) è quella potenza che è principio dell'atto il desiderio di giungere al fine.

E quale è dunque l'opera della grazia e della Eucaristia (Fonte e Culmine della grazia), su questo atto di scelta che è il libero arbitrio, nell'uomo, attualmente? Diciamo anzitutto con S. Tommaso che:

> Ad primum ergo dicendum quod homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, si huius etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem praecedentem. Et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo; ut etiam philosophus probat in cap. De bona fortuna.Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo. Et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, quod impeditur a bono per corruptionem naturae.[1919]

Dio è la Causa Prima che muove il libero arbitrio umano, e ogni libero arbitrio è mosso da Dio difatti la mente dell'uomo sano non ha tanto dominio dei suoi atti che non abbia bisogno di essere mossa da Dio; tuttavia il movimento che Dio vuole imprimere al libero arbitrio umano può attuarsi pienamente in esso o può attuarsi in modo imperfetto; perché tale movimento si attui in modo perfetto in noi, oggi, c'è bisogno di un più grande intervento di Dio, in certo modo, infatti il peccato originale ha ferito anche il libero arbitrio rendendolo più debole nello scegliere i mezzi adatti che conducono alla divina beatitudine. Il nostro libero arbitrio, ha dunque bisogno, oggi, non solo di essere mosso soprannaturalmente verso ciò che conduce alla beatitudine ma ha bisogno anche di essere sanato dalla ferita infertagli dal peccato originale.

Questa sanazione e questa fortificazione soprannaturale del nostro

---

[1916] Cfr. ibid. a. 4 vedi nota precedente.
[1917]Cfr. *S.Th.,* I q. 83 a.2 in c.
[1918] Ibid a. 3 in c.
[1919] Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 109 a. 2 ad 1m.

libero arbitrio si realizza con la grazia e quindi con le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo, per essi infatti noi diveniamo capaci di scegliere i mezzi adatti per giungere alla beatitudine eterna.

Se l'Eucaristia, realizza in noi la vita spirituale[1920] congiungendoci a Cristo[1921] e convertendoci in Lui[1922], e se essa comunica a noi tutte le virtù infuse[1923] nella loro perfezione[1924] e tutti i doni dello Spirito Santo[1925], è evidente che questo Sacramento fa partecipare il nostro libero arbitrio alla perfezione di libero arbitrio che è in Dio e in Cristo, sicché l'uomo possa conoscere i mezzi migliori per giungere alla beatitudine e possa sceglierli. In questo senso l'Eucaristia ci dona di poter realizzare in pienezza ciò che s. Ignazio di Loyola, sulla scia di s. Tommaso d'Aquino, ha fissato come principio e fondamento dei suoi famosi *Esercizi spirituali* :

[1920] *In Io.,* cap. 6 l. 6. ""Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est."

[1921] *Super Sent.* IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[1922]Cfr. *Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[1923] *Super Sent.* III d.36 q.1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur."

[1924] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th.* III q. 79 a. 1"

[1925] Cfr. *S. Th.* I-II q.68 a.5 in c. "… dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest."; *Super Sent*. I d.17 q.2 a.5 ex. "…dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus Sanctus non habetur" cioè i doni che attengono alla grazia santificante vengono infusi tutti insieme, ma la grazia santificante viene in noi con la carità ; s. Tommaso afferma altresì questa verità in due *sed contra* che lui stesso mostra di accettare nelle risposte che li seguono: *Super Sent.* III d.34 q.1 a.6 arg.5 "Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur …" *Super Sent Super Sent.* III, d. 34, q. 2 a.3 qc. 3 sed contra 1 "Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur."

> "L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e, mediante questo, salvare la propria anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo, e perché lo aiutino a conseguire il fine per cui è creato. Ne segue che l'uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono. È perciò necessario renderci liberi rispetto a tutte le cose create , in tutto quello che è lasciato al nostro libero arbitrio e non gli è proibito; in modo che, da parte nostra, non vogliamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così via in tutto il resto; solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati."[1926]

C) Le passioni umane e la loro trasformazione nella vita morale cristiana come partecipazione alle perfezioni di Dio e di Cristo uomo attraverso l'Eucaristia.

1) La purificazione e trasformazione delle passioni in strumenti di più grande santificazione attraverso il Mistero Eucaristico.

Prima di affrontare il capitolo relativo alle virtù infuse ci pare necessario trattare il tema delle passioni. Parlando della Natura divina affermammo che in Dio vi è assoluta impassibilità e che si può affermare in Lui l'esistenza di alcune perfezioni che corrispondono agli atti di alcune nostre passioni quali l'amore e la gioia; esse sono in Dio non come passioni ma come semplici atti della volontà con somiglianza dell'effetto[1927]. Trattando del Mistero di Cristo in quanto uomo dicemmo che in Lui vi furono le passioni seppure con alcune differenze rispetto a come esse sono in noi. Concludemmo la parte relativa alle passioni di Cristo dicendo che l'Eucaristia è il momento massimo di conversione e assimilazione dell'uomo a Cristo; perciò attraverso il Mistero Eucaristico sono sommamente riformate e santificate, in certo senso, la nostra sensualità e le nostre passioni. La vita spirituale, che si sviluppa per partecipazione a Cristo attraverso l'Eucaristia ci fa partecipare anche alla "perfezione" delle sue passioni, ci eleva in Lui a partecipare, in particolare, alle perfezioni divine

---

[1926] S. Ignazio di Loyola "Esercizi spirituali. Ricerca sulle fonti", n.23, II ed., ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2009, pag.99ss.

[1927] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 22 a. 3 ad 3 Ad tertium dicendum quod amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione. Unde dicit Augustinus, IX de Civitate Dei, sancti Angeli et sine ira puniunt et sine miseriae compassione subveniunt. Et tamen, istarum nomina passionum, consuetudine locutionis humanae, etiam in eos usurpantur, propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.

della Gioia e dell'Amore e rende la nostra condizione, in certo modo, simile a quella dei nostri progenitori prima del peccato originale i quali avevano alcune passioni, dice s. Tommaso, ma esse erano totalmente sottomesse alla ragione[1928] .

Per intendere bene questo perfezionamento delle passioni che si attua attraverso l'Eucaristia è importante, per noi, avere le idee molto chiare sulle passioni nel pensiero di s. Tommaso. Cosa sono dunque le passioni e che ruolo giocano all'interno della vita umana? Spiega il Dottore Angelico che può dirsi passione in senso più comune, ogni tipo di ricezione ma in senso più proprio, sono dette passioni quelle trasmutazioni corporali in peggio che riguardano l'anima in quanto unita al corpo, esse traggono colui che le patisce verso ciò che determina tali trasmutazioni allontanandolo da ciò che è a lui conveniente[1929].

Le passioni sono più nella parte appetitiva dell'anima che in quella apprensiva[1930], esse sono più propriamente nell'appetito sensitivo che in quello intellettivo[1931] e poiché due sono le potenze dell'appetitito sensitivo, la concupiscibile e l'irascibile[1932], occorre dire che le passioni sono in queste due potenze. Sono nell'appetito concupiscibile le passioni che riguardano il bene e il male in modo assoluto, come la gioia, la tristezza, l'amore, l'odio etc. ; sono invece nell'appetito irascibile tutte le passioni che riguardano il bene e il male sotto la ragione di arduo, in quanto è qualcosa che può essere accolto o fuggito con qualche difficoltà, sono di questo tipo le passioni seguenti: l'audacia, il timore, la speranza etc. [1933].

Le passioni, in relazione alla vita morale, possono essere considerate in modo duplice:

1) per sé stesse, cioè in quanto sono un moto irrazionale dell'appetito, e in questo senso non è in esse il bene o il male morale, che dipende dalla ragione;

2) in quanto soggiacciono al comando della ragione e della volontà e in questo senso è in esse il bene o il male morale.[1934]

[1928] Cfr. *S.Th.,* I q. 95 a. 2 in c.

[1929]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 22 a. 1 in c.

[1930]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 22 a. 2 in co.

[1931]Cfr. ibid. a. 3 in c.

[1932]Cfr. *S.Th.,* I q. 81 a. 2 .

[1933]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 23 a. 1 in c.

[1934]Cfr. ibid. q. 24 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod passiones animae dupliciter

In quanto sono regolate dalla ragione illuminata dalla fede, le passioni sono moralmente buone, anzi l'azione che è compiuta utilizzando la passione per il bene è maggiormente perfetta; a questo proposito spiega s. Tommaso che la passione può aversi in relazione al giudizio della ragione in modo duplice:

1) antecedentemente, e così, per il fatto che tale passione oscura il giudizio della ragione, essa diminuisce la bontà dell'atto o la malizia dell'atto;

2) conseguentemente, e così, per il fatto che è segno dell'intensità della volontà verso il bene, o per il fatto che l'uomo sceglie di servirsi di una passione per operare meglio il bene, tale passione aumenta la bontà dell'azione[1935].

L'Eucaristia, che è la causa della nostra carità perfetta e della somma nostra assimilazione a Cristo dobbiamo ritenere che ci aiuti a utilizzare i mezzi migliori per giungere alla beatitudine, e perciò dobbiamo ritenere che ci attragga a utilizzare santamente e perfettamente le passioni nei due modi appena detti così da realizzare azioni di grande perfezione e di grande merito in ordine alla nostra vita eterna in Cielo[1936].

---

possunt considerari, uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur."

[1935] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 24 a. 3 in co.; ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis."Ibid. ad 3 "Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum, praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum, sed consequens aliquo praedictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum eius."

[1936] Cfr. *S. Th.* I-II q. 24 a. 3 in c. "Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod

2) Le passioni in particolare.

Le passioni del concupiscibile prima sono inizio poi divengono termine delle passioni dell'irascibile; così per amore si lotta e poi si gode del bene conquistato[1937]. La prima passione del concupiscibile, secondo l'ordine di consecuzione è l'amore, poi viene il desiderio, poi il piacere . Secondo l'ordine di intenzione, invece, prima passione del concupiscibile è il piacere, poi c'è il desiderio e quindi l'amore perché proprio intendendo giungere al piacere e alla gioia (che è il riposo nel bene) noi amiamo e desideriamo[1938]. La prime passioni dell'irascibile sono la speranza e la disperazione, che sono del bene, poi c'è il timore e l'audacia, che sono in relazione al male[1939]. Speranza e timore sono le passioni principali in quanto completive del moto dell'appetito verso il bene o verso il male; gaudio e tristezza sono le passioni finali e completive di tutte le passioni perché il gaudio è la congiunzione al bene presente e la percezione intellettiva di tale congiunzione, invece la tristezza si ha per la congiunzione al male presente ed è la percezione intellettiva di tale congiunzione[1940].

a) La passione dell'amore e l'opera dell'Eucaristia su di essa.

L'amore, come detto, è, più propriamente, passione dell'appetito concupiscibile[1941]. Causa della passione dell'amore è il bene connaturale e proporzionato[1942] all'appetito concupiscibile cioè il bene sensibile conosciuto, giacché non si può amare ciò che non si conosce[1943]; ulteriore

---

actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde, cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo."

[1937]Cfr. ibid. Iª-IIae q. 25 a. 1 in c.

[1938]Cfr. ibid. Iª-IIae q. 25 a. 2 in c.

[1939]Cfr. ibid. Iª-IIae q. 25 a. 3 in c.

[1940]Cfr. *S. Th* . Iª-IIae q. 25 a. 4 in c.

[1941]Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 26 a. 1 in c.

[1942]Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 27 a. 1 in c.

[1943]Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 27 a. 2 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum

causa dell'amore è la somiglianza[1944]. L'amore è il principio delle altre passioni, infatti ogni moto passionale ha per causa l'amore[1945]. L'amore tende all'unione reale ed è già in sé stesso unione con la cosa amata[1946].
L'Eucaristia, che è la causa della nostra carità perfetta e della somma nostra assimilazione a Cristo, ci aiuta, come detto, a realizzare atti sommamente perfetti e meritori, atti che coinvolgono nel bene la volontà e l'appetito sensitivo[1947]; in particolare qui ci pare esatto affermare che l'Eucaristia ci dona di poter attuare questa perfezione di atti in noi sia muovendo con la intensità santa della carità la passione dell' amore sia facendo che noi ci serviamo di questa passione[1948] per il compimento di tale bene.
Possiamo ritenere che questa azione dell'Eucaristia faccia che l'appetito sensitivo tenda a suo modo verso il bene spirituale (seguendo l'appetito

---

est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc philosophus dicit, IX Ethic., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum."

[1944]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 27 a. 3 in c.

[1945]Cfr. ibid. a. 4 in c.

[1946]Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 28 a. 1 in c.

[1947] Cfr. *S. Th.* I-II q. 24 a. 3 in c. "Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde, cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo."

[1948]Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 24 a. 3 in co.; ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis."Ibid. ad 3 "Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum, praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum, sed consequens aliquo praedictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum eius."

della volontà infiammata dalla carità) sicché l'uomo ami, anche con l' appetito sensitivo, in certo modo, la sapienza e gli altri beni spirituali[1949].

b) La passione dell'odio e l'opera dell'Eucaristia su di essa.

L'odio è una passione per cui il nostro appetito sensitivo si oppone a ciò che è considerato come nocivo e ripugnante; perciò come il bene è oggetto dell'amore, così il male è oggetto dell'odio,[1950] e l'odio deriva dall'amore perché l'amore fa conoscere qualcosa come ripugnante a ciò che si ama[1951].

L'Eucaristia, che è la causa della nostra carità perfetta e della somma nostra assimilazione a Cristo, ci aiuta, come detto a realizzare il bene nel modo migliore[1952] essa quindi, più in particolare, in questo caso, fa che siamo mossi verso il bene nella maniera più perfetta: non solo con la volontà ma anche con la passione dell'odio secondo che quest'ultima ci aiuta ad allontanarci meglio dal male. Più precisamente possiamo pensare che in

---

[1949]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 30 a. 1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat; sicut in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum."

[1950]Cfr. *S. Th.,* Iª-IIae q. 29 a. 1 in c.

[1951]Cfr. ibid. a. 2 in c.

[1952]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 24 a. 3 in co.; ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis."Ibid. ad 3 "Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum, praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum, sed consequens aliquo praedictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum eius." *S.Th.,* Iª-IIae q. 24 a. 3 in co. "Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo."

questi casi la passione dell'odio sia indirizzata, dalla carità, verso un qualche male che si oppone al bene oggetto della volontà; l'Eucaristia, in questa linea, ci porta ad odiare sommamente il peccato e i peccatori[1953]. Qualcuno si meraviglierà di sentire che i peccatori vanno odiati ma è lo stesso s. Tommaso che lo afferma:

> Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur Luc. XIV. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum[1954].

Secondo la loro colpa per cui sono avversi a Dio, i peccatori, anche i genitori e i parenti peccatori, vanno odiati perché in loro dobbiamo odiare il loro essere peccatori ma dobbiamo amarli secondo che sono capaci di beatitudine, ossia dobbiamo aiutarli a salvarsi e a giungere alla divina beatitudine.

c) La passione della concupiscenza e l'opera dell'Eucaristia su di essa.

La concupiscenza è una passione che consiste propriamente nel desiderio del piacere; bisogna distinguere un piacere che è nel bene intellegibile e un piacere che è nel bene secondo i sensi: a questo secondo tipo di piacere si rivolge la concupiscenza[1955]. La concupiscenza si distingue dall'amore e dalla gioia perché, pur avendo tutte queste passioni per oggetto il bene, diversa è in ciascuna di esse la ragione e la forza motiva del bene: infatti il

---

[1953] Cfr. *In dec. praec.*, a. 2 in c. " Natura quidem in hominibus diligi debet, vitium vero odiri. Unde si quis vellet hominem esse in Inferno, odiret naturam; si quis vero vellet ipsum esse bonum, odiret peccatum, quod semper odiendum est. Psal. V, 7: odisti omnes qui operantur iniquitatem."
Cfr. anche *S.Th.,* II-II q. 25 a. 6 " Respondeo dicendum quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura, et culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione caritas fundatur, ut supra dictum est. Et ideo secundum naturam suam sunt ex caritate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur Luc. XIV. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum."

[1954] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 25 a. 6.

[1955] Cfr. S.Th., Iª-IIae q. 30 a. 1 in c.

bene dilettevole secondo il senso in quanto adatta e conforma a sé l'appetito causa l'amore, in quanto è assente e attrae a sé causa la concupiscenza, in quanto è presente e determina l'acquietarsi in sé stesso dell'appetito sensitivo causa il piacere[1956]. Si noti che qualcosa può essere dilettevole per due modi: perché è conveniente alla natura dell'animale (cioè di colui che ha un'anima) o perché è conveniente all'animale (cioè a colui che ha l'anima) secondo l'apprensione[1957].Vi sono, perciò, due tipi di concupiscenze:
1) quelle naturali, che consistono nel desiderare ciò che è dilettevole in quanto conveniente alla natura, come il cibo , la bevanda etc.;
2) quelle non naturali che consistono nel desiderare ciò che è dilettevole in quanto è conveniente all'animale secondo l'apprensione; queste vengono dette bramosie[1958].

La diversità tra le concupiscenze naturali e non naturali non è solo materiale ma è in certo modo anche formale in quanto procede dalla diversità dell' oggetto e implica diversità di conoscenza dell'oggetto stesso: oggetto dell'appetito è il bene in quanto conosciuto[1959] e la diversità dell'oggetto determina diversità di conoscenza dell'oggetto: in quanto è conosciuto qualcosa come conveniente mediante la percezione dei sensi, provoca i desideri naturali, che il Filosofo chiama "irrazionali"; e in quanto un oggetto è conosciuto con la ragione ed è scelto con una deliberazione, produce i desideri non naturali, che Aristotele definisce "uniti alla ragione"[1960]. Va notato a questo riguardo che l'appetito sensitivo può essere mosso dalla ragione universale attraverso l'immaginazione particolare o dalla ragione particolare che attiene alla parte sensitiva[1961].

L'Eucaristia, che è la causa della nostra carità perfetta e della somma nostra assimilazione a Cristo, ci aiuta a realizzare il bene nel modo migliore[1962];

[1956]Cfr. ibid. Iª-IIae q. 30 a. 2 in c.
[1957] Cfr. ibid. Iª-IIae q. 30 a. 3 in c.
[1958] Cfr. ibid. Iª-IIae q. 30 a. 3 in c.
[1959] Cfr. ibid. Iª-IIae q. 30 a. 3 ad 2m.
[1960] Cfr. ibid. Iª-IIae q. 30 a. 3 ad 2m.
[1961] Cfr. ibid. Iª-IIae q. 30 a. 3 in c.
[1962]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 24 a. 3 in co.; ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in

essa quindi, più in particolare, in questo caso, fa che siamo mossi verso il bene nella maniera più perfetta, non solo con la volontà, ma anche con la passione della concupiscenza. Possiamo ritenere che questa azione dell'Eucaristia faccia che l'appetito sensitivo tenda a suo modo verso il bene spirituale (seguendo l'appetito della volontà infiammata dalla carità) sicché l'uomo abbia un forte tendenza sia intellettiva che sensitiva verso la sapienza e gli altri beni spirituali[1963] e ultimamente verso Dio[1964].

d) Le passioni del piacere e della gioia e l'opera dell' Eucaristia su di esse.

d,1) Distinzione tra piacere e gioia.

Il piacere o godimento è una passione dell'anima perché è un moto dell'appetito sensitivo, cioè una affezione che procede da una apprensione sensitiva del bene connaturale e presente[1965]. Per il piacere si richiedono tre cose: due delle quali consistono nella congiunzione dilettevole e la terza consiste nella conoscenza di tale congiunzione[1966].

Una specie particolare di piacere è la gioia che è, appunto, piacere che

---

appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis."Ibid. ad 3 "Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum, praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum, sed consequens aliquo praedictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum eius."

[1963]Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 30 a. 1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat; sicut in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum."

[1964]Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 24 a. 3 in co. "Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo."

[1965]Cfr. ibid. Iª-IIae q. 31 a. 1 in c.

[1966]Cfr. ibid. Iª-IIae q. 32 a. 2 in c.

consegue la ragione, perciò gli animali provano piacere ma non la gioia[1967]. In realtà occorre dire che la gioia può essere di due tipi:

1) vi è infatti una gioia che è il piacere esistente nell'appetito intellettivo, ossia nella volontà, si attua senza alcuna trasmutazione corporale e consiste semplicemente in un moto della volontà: tale gioia è solo atto della volontà[1968] e non è una passione in senso proprio[1969], essa è propria degli angeli, di Dio ma anche, talvoltà, degli uomini molto spirituali[1970] ed è altresì la gioia che sta nel nostro appetito intellettivo;

2) vi è un'altra gioia, che è propriamente una passione, per la quale noi proviamo il piacere dell'appetito sensitivo[1971] tale gioia si attua con una trasmutazione corporale[1972] e consegue alla ragione; come si hanno concupiscenze naturali e non naturali, secondo che queste ultime, in pèarticolare, a differenza delle prime, conseguono alla ragione, così ci sono piaceri che conseguono alla ragione e tali piaceri sono detti gioie[1973].

Ora, nell'uomo che è qui sulla terra, si attuano, normalmente, insieme la gioia che è solo atto di volontà e non passione e la gioia che è passione infatti in lui si ha che alla conoscenza di un certo bene realizzata dalla ragione segue un doppio movimento:

1) il movimento dell'appetito sensitivo, con il piacere e quindi con la passione di gioia, per l'applicazione di quella conoscenza a qualcosa di particolare;

2) il movimento dell'appetito intellettivo (volontà), e secondo tale movimento nella volontà è il piacere che è detto gioia, che non è un piacere corporale né è una passione in senso proprio[1974].

Dunque nell'uomo, normalmente, alla conoscenza razionale di un bene consegue:

[1967]Cfr. *S.Th.*,Iª-IIae q. 31 a. 3 in c.
[1968]Cfr. S.Th.,Iª-IIae q. 31 a. 4 in c.
[1969] Cfr. S. Th., I-II q. 31 a. 4 ad 2m
[1970]Cfr. S.Th., Iª-IIae q. 31 a. 4 ad 3m
[1971] Cfr. S. Th. I-II q. 31 a. 3
[1972]Cfr. S.Th.,Iª-IIae q. 31 a. 4 in c.
[1973] Cfr. ibid. q. 31 a. 3 in c.
[1974]Cfr. ibid. q. 31 a. 4 in co.

1) nella volontà la gioia senza passione,

2) nell'appetito sensitivo una passione che è detta gioia.

L'uomo, quindi, poiché in sé stesso ha sia il piacere intellettivo che è un semplice atto di volontà, sia il piacere sensitivo che è passione (trasmutazione corporale), comunica sia con Dio e gli angeli (per la prima forma di piacere) e sia con gli animali (per la seconda forma di piacere) [1975].

d,2) Bontà e malvagità morale del piacere.

L'uomo si giudica buono o malvagio in base al piacere della sua volontà: infatti il piacere è il riposo dell'appetito e quindi della volontà nel bene[1976], se il bene in cui riposa l'appetito è semplicemente buono tale dilettazione è semplicemente buona se il bene in cui riposa l'appetito non è semplicemente buono tale dilettazione è cattiva, perciò l'uomo (veramente) buono gode nelle opere delle virtù (infuse), mentre il malvagio gode nelle opere malvagie[1977]. È semplicemente buono, infatti, il piacere per cui l'appetito superiore o inferiore si riposa in ciò che è conforme alla ragione e alla legge di Dio[1978] cioè, più precisamente, è semplicemente buono il piacere che si riposa su ciò che è conforme alla ragione illuminata dalla grazia e alle indicazioni dei doni dello Spirito Santo; tale piacere trova il suo compimento nella dilettazione che è unita alla fruizione di Dio in Cielo[1979].

d,3) L'azione dell'Eucaristia sulla passione del piacere e della gioia.

L'Eucaristia, come visto, ci aiuta a utilizzare i mezzi migliori per giungere alla beatitudine, cioè ci aiuta a compiere le azioni più perfette e meritorie, e perciò dobbiamo ritenere che essa, più in particolare, in questo caso faccia che siamo mossi verso il bene nella maniera più perfetta, non solo con la volontà ma anche con la passione del piacere e con quella della gioia[1980].

[1975]Cfr. S.Th., Iª-IIae q. 31 a. 4 ad 3m

[1976]Cfr. ibid. Iª-IIae q. 30 a. 2 in c.

[1977]Cfr. ibid. q. 34 a. 1 in co.; ibid. a. 2 in c.

[1978]Cfr. ibid. q. 34 a. 1 in co.; ibid. a. 2 in c.

[1979]Cfr. ibid. a. 3 in c.

[1980]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 24 a. 3 in co.; ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus

L'opera dell'Eucaristia dobbiamo ritenere che si attui in questo caso, attraverso la carità, anche sfruttando a vantaggio della nostra vita spirituale soprannaturale gli effetti positivi e perfettivi che può avere il piacere sul nostro agire. Secondo s. Tommaso il piacere perfeziona l'operazione in modo duplice:

4) per modo di fine, in quanto sul bene, che è l'operazione, sopravviene il bene che è la dilettazione stessa che importa l'acquietarsi dell'appetito nel bene presupposto, ossia nell'operazione;
5) per modo di causa agente, in quanto l'agente che si diletta nella sua azione, più veementemente e più diligentemente la realizza e perciò si dice che i piaceri accrescono le operazioni ad essi connesse e impediscono quelle che sono ad essi estranee[1981].

Possiamo ritenere che l'Eucaristia attraverso la carità e mediante la passione del piacere ci muova più fortemente verso l'azione buona: sia attraendo anche il nostro appetito sensitivo verso il bene che è la stessa opera buona, sia facendoci trovare in essa un certo quale piacere che attiene all'appetito sensitivo. Ci pare che possa estendersi a quello che stiamo dicendo in questo paragrafo ciò che lo stesso s. Tommaso scrive riferendosi agli effetti dell'Eucaristia:

> "ex virtute huius sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima delectatur, et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae, secundum illud Cant. V, comedite, amici, et bibite; et inebriamini, carissimi".[1982]

L'Eucaristia, dunque, fa che noi traiamo sommo piacere e che siamo come inebriati dalla dolcezza della divinità verso cui la carità ci attira sicché siamo potentemente attratti a Dio e alla sua volontà non solo dalla nostra volontà ma anche dal nostro appetito sensitivo.

---

bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis."Ibid. ad 3 "Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum, praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum, sed consequens aliquo praedictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum eius."

[1981]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 33 aa.1ss

[1982] Cfr. *S.Th.,* III, q. 79 a. 1 ad 2m

e) Il dolore, la tristezza e l'opera dell'Eucaristia su di essi.

Il contrario del piacere è il dolore, che è una passione per la quale si richiedono due cose: la congiunzione al male e la percezione di tale congiunzione; esso è una passione dell'anima perché è per l'anima che il corpo sente dolore[1983]. Il dolore che proviene da una conoscenza è detto propriamente tristezza e questa si oppone alla gioia[1984], la tristezza è una specie del dolore come la gioia è una specie del piacere[1985]; la tristezza e la gioia sono contrari e perciò non ci si può rattristare e godere simultaneamente di una stessa cosa ma in alcuni casi queste passioni possono coesistere insieme nello stesso momento, infatti, il gaudio della contemplazione può coesistere con molte forme di tristezza[1986].

Il dolore è causato principalmente dal male presente mentre la tristezza può essere causata dal male passato, presente o futuro[1987]. Il dolore opprime l'anima[1988] e rende fiacchi nell'operare, finchè non diventa stimolo alla reazione[1989]. Il dolore si lenisce con qualunque diletto, con il pianto, con lo studio della verità e particolarmente, per i nostri interessi, con la contemplazione delle realtà del Cielo[1990].

L'Eucaristia ci aiuta a compiere le azioni più perfette e meritorie, e perciò dobbiamo ritenere che essa, più in particolare, in questo caso, faccia che siamo mossi verso il bene nella maniera più perfetta[1991], non solo con la

---

[1983]Cfr. S.Th.,I-II q. 35 a. 1 in c.

[1984]Cfr. ibid. a. 2 in c. et a. 3 in c.

[1985] Cfr. S. Th., I-II q. 35 a. 2 in c.

[1986]Cfr. S.Th.,I-II q. 35 a. 4 in co.; ibid. a. 5 in c. "Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est eius obiectum et causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur. Et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus, ei delectationi quae est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia. Et hoc idem philosophus dicit, in I Topic. et in X Ethic. Sed hoc est intelligendum, per se loquendo. Cuius ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi quae est de contrario obiecto, sicut delectationi quae est de calore, contrariatur tristitia quae est de frigore. Obiecto autem contemplationis nihil est contrarium, contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensae, non sunt contrariae, sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quae est in contemplando, non potest, per se loquendo, esse aliqua tristitia contraria [….]"

[1987] Cfr. *S. Th.* I-II q. 35 a. 2 ad 2m

[1988]Cfr. ibid. q. 37 a. 2 in c.

[1989]Cfr. ibid. q. 37 a. 3 in c.

[1990] *S. Th* I-II q. 38 aa.1ss.

[1991]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 24 a. 3 in co.; ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic,

volontà ma anche con le passioni del dolore e della tristezza, secondo che queste ci portano a opporci meglio al male e quindi a poter praticare meglio il bene. L'Eucaristia, in questa linea, facendoci partecipare a Cristo ci fa partecipare alla sua Passione e al suo dolore per i nostri peccati e perciò dobbiamo ritenere che ci dona in particolare (oltre alla perfezione della contrizione) la perfezione del dolore sensibile che consegue alla contrizione[1992] per i nostri peccati; più generalmente possiamo dire che l'Eucaristia attua in noi la tristezza e il dolore secondo che queste passioni sono un bene cioè secondo che esse potenziano[1993] la percezione e ripulsa del male morale[1994], perciò s. Tommaso afferma che il dolore per i peccati serve all'uomo per fuggire più fortemente il peccato e le occasioni di peccato[1995] e quindi per vivere più perfettamente nel bene. Di questa tristezza santa che attua buoni effetti spirituali in noi si rallegra s. Paolo (2 Cor. 7) perché essa conduce al pentimento per i peccati[1996]. Sottolineamo che allorché abbiamo detto che l'Eucaristia causa in noi questa vivissima contrizione per il peccato ci riferivamo a ciò che questo Sacramento, per sé stesso cioè per la sua consacrazione, ha la forza di realizzare in coloro che spiritualmente lo ricevono; resta, tuttavia, fermissima la verità per cui chi riceve l'Eucaristia sacramentalmente stando in peccato grave e sapendo di starvi, commette un terribile sacrilegio.

f) La passione della speranza e l'opera dell'Eucaristia su di

---

cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis."Ibid. ad 3 "Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum, praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum, sed consequens aliquo praedictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum eius."

[1992] Cfr. *Super Sent.,* IV d. 17 q. 2 a. 3 qc. 1 in c. "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut supra dictum est, in contritione est duplex dolor. Unus in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio[...] Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore, vel ex necessitate naturae, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum; vel ex electione, secundum quod homo poenitens in seipso voluntarie excitatur ut de peccatis doleat….."

[1993] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 24 a. 3 in co.; ibid. ad 1

[1994] *S.Th.,* Iª-IIae q. 39 a.2 in c.

[1995] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 39 a. 3 in c.

[1996] Ibid.

essa.

La speranza, in quanto è passione, si distingue dal desiderio e dalla concupiscenza perché quest'ultimo è passione dell'appetito concupiscibile ed ha per oggetto il bene semplicemente, mentre la speranza è passione dell'appetito irascibile ed ha per oggetto il bene arduo, futuro, possibile,[1997] cui ci avviciniamo; la speranza si oppone alla disperazione che ha per oggetto il bene arduo, impossibile e che si allontana[1998]. La passione della speranza si distingue dalla virtù infusa della speranza perché quest'ultima riguarda propriamente la volontà e la pone sotto la soprannaturale guida di Dio in ordine al Bene che è Dio, invece la passione della speranza riguarda l'appetito irascibile e lo pone in ordine al bene dilettevole secondo i sensi, bene arduo, futuro, possibile. La speranza deriva dall'amore del bene che si spera e a sua volta essa può essere causa dell'amore verso colui nel quale si spera[1999]; essa giova all'operazione:

1) per ragione del suo oggetto, che è il bene arduo e possibile, perciò essa eccita l'attenzione e non ritarda l'impegno

2) per ragione del suo effetto, perché essa causa il piacere che aiuta l'operazione[2000].

L'Eucaristia, che è la causa della nostra carità perfetta e della somma nostra assimilazione a Cristo, ci aiuta a realizzare il bene nel modo migliore[2001] e perciò fa che siamo mossi eccellentemente verso il vero bene non solo con la volontà ma anche con l'appetito sensitivo[2002] realizzando,

---

[1997]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 40 a. 1 in c.

[1998]Cfr. ibid. q. 40 a. 2 in c.

[1999]Cfr. ibid. q. 40 a. 7 in co.

[2000]Cfr. ibid. Iª-IIae q. 40 a. 8 in c.

[2001]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 24 a. 3 in co.; ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis."Ibid. ad 3 "Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum, praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum, sed consequens aliquo praedictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum eius."

[2002]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 24 a. 3 in co. "Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et

così, azioni sommamente meritorie; essa quindi, più in particolare, in questo caso, fa che siamo mossi verso il bene nella maniera più perfetta: non solo con la volontà ma anche con la passione della speranza. Possiamo pensare che l'Eucaristia faccia servire nella maniera migliore la passione della speranza alla nostra maggiore perfezione soprannaturale sfruttando a nostro vantaggio i buoni effetti di tale passione riguardo all'operazione umana, così, attraverso questa passione viene eccitata l'attenzione, viene reso più pieno l'impegno, viene causato un santo piacere nel compimento del bene. Possiamo altresì pensare che l'Eucaristia attraverso la carità operi sulla passione della speranza per sostenere con tale passione e quindi con l'appetito sensitivo la speranza teologale in ordine al bene arduo che è la beatitudine del Cielo.

g) La passione del timore e l'opera dell'Eucaristia su di essa.

Un'altra passione che ha come soggetto l'appetito irascibile è il timore; esso muove a fuggire il male futuro, difficile, cui non si può resistere[2003]; il timore riguarda due realtà: il male che esso fugge e il bene che, con la sua forza, può infliggere quel male; perciò noi temiamo Dio: appunto perché può infliggere a noi dei mali come castigo dei nostri peccati[2004]. Il timore deriva dall'amore del bene di cui se ne teme la privazione, e a sua volta il timore può essere causa dell'amore quando chi teme la punizione osserva i comandamenti e si avvia ad amare[2005]; cause ulteriori del timore sono: la debolezza di colui che teme o la forza dell'oggetto che può nuocere[2006]. Il timore rende riflessivi, fa tremare e impedisce l'operazione ma sollecita le forze dell'anima[2007].

L'Eucaristia, che è la causa della nostra carità perfetta e della somma nostra assimilazione a Cristo, ci aiuta a realizzare atti sommamente perfetti e meritori, atti che coinvolgono nel bene la volontà e, in questo caso, la

---

faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo."

[2003]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 41 a. 2 in c.

[2004]Cfr. ibid. q. 42 a. 1 in c.

[2005]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 43 a. 1 in c.

[2006]Cfr. ibid. q. 43 a. 2 in c.

[2007]Cfr. ibid. q. 44 aa. 2 e 4.

passione del timore[2008]; possiamo ritenere che in questo senso la passione del timore sia sfruttata dalla carità per potenziare in noi il distacco dal male del peccato e la nostra sottomissione a Dio che è colui che può infliggere a noi il castigo per i peccati[2009]. Ci pare esatto nella linea di s. Tommaso pensare che questa azione dell'Eucaristia faccia che l'appetito sensitivo rifugga fortemente il male e si sottometta a Dio(seguendo l'appetito della volontà infiammata dalla carità) sicché l'uomo mosso anche dalla passione del timore possa molto amare e pienamente conseguire la sapienza, gli altri beni spirituali[2010] e perciò possa partecipare sempre meglio di Dio.

h) La passione dell'audacia e l'opera dell'Eucaristia su di essa.

Passione contraria al timore è l'audacia che consiste nell'aggredire il pericolo imminente per vincerlo[2011], essa deriva dalla speranza di conseguire tale vittoria[2012], perciò causa dell'audacia è tutto quello che causa la speranza e rimuove il timore[2013]. Per aversi l'audacia occorre una speranza fervente[2014].

[2008]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 24 a. 3 in co.; ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis."Ibid. ad 3 "Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum, praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum, sed consequens aliquo praedictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum eius."

[2009]Cfr. ibid. q. 42 a. 1 in c.

[2010]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 30 a. 1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat; sicut in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum."

[2011]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 45 a. 1 in c.

[2012]Cfr. ibid. q. 45 a. 2 in c.

[2013]Cfr. ibid. q. 45 a. 3 in c.

[2014] Cfr. ibid. a.2 ad 2m

L'Eucaristia, che è la causa della nostra carità perfetta e della somma nostra assimilazione a Cristo, in questo caso, fa che siamo mossi verso il bene nella maniera più perfetta: non solo con la volontà ma anche con la passione dell' audacia. Appunto perché ci fa agire in modo perfetto, l'Eucaristia impedisce che noi manchiamo di raccogliere i dati e di approfondirli per giungere al giudizio pacato e veritiero ed evita di farci venire meno sulla strada del bene ; infatti l'Eucaristia attua in noi la carità perfetta che ci rende forti e ci fa aggredire i pericoli facendoci guidare dalla ragione illuminata dalla fede; in questa linea l'Eucaristia fa che noi, all'inizio, appaiamo remissivi perché non ci fa agire per passione ma poi ci fa perseverare fino alla fine, perché quanto ci accade è già stato previsto nel giudizio che abbiamo fatto sulla situazione[2015]. Possiamo ritenere che questa azione dell'Eucaristia faccia che l'appetito sensitivo a suo modo e con grande forza aggredisca il male sicché l'uomo possa molto amare e pienamente conseguire la sapienza e degli altri beni spirituali[2016].

i) La passione dell'ira e l'opera dell'Eucaristia su di essa.

Cosa è, più precisamente, la passione dell'ira? È una passione dell'appetito irascibile[2017] la quale deriva dalla tristezza causata dall'azione di un'altra realtà e dalla speranza di vendetta[2018].

L'ira ha per causa una mancanza di rispetto subita dalla persona che si adira[2019], tale mancanza è più sentita da chi è in uno stato più eccellente e da chi si trova in uno stato di maggiore infermità[2020]. Questa passione causa il diletto per il pensiero e la speranza della vendetta; essa è ciò che più di tutto scalda il cuore e sopra ogni altra passione impedisce l'uso della ragione

[2015]Cfr. ibid. a. 4 in c.

[2016]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 30 a. 1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat; sicut in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum."

[2017] *S.Th* Iª-IIae q. 46 a. 3 in c.

[2018]Cfr. ibid. a. 1 in c.

[2019]Cfr. ibid. q. 47 a. 1 in c. et a. 2 in c.

[2020]Cfr. ibid. Iª-IIae q. 47 a. 3 in c.

perché più di tutte turba il cuore e sconvolge l'organismo, lo sconvolgimento a volte è tale che la persona non riesce neppure a parlare[2021].

Il moto dell'ira tende a due realtà: alla vendetta, come ad un bene, e a colui (che viene reputato nocivo e contrario) contro cui vuole vendicarsi[2022]; proprio essendo desiderio di vendetta, l'ira importa un certo ragionamento per cui si pone in rapporto il male ricevuto con la pena vendicativa che deve ricadere su chi ha commesso quel male[2023].

L' Eucaristia unendoci e assimilandoci a Cristo ci comunica la sua ira santa di cui parla s. Tommaso:

> Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, ira est effectus tristitiae. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo, circa sensitivam partem, appetitus repellendi illatam iniuriam vel sibi vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia et appetitu vindictae. Dictum est autem quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictae quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quaerit sibi absque ordine rationis. Et sic ira in Christo esse non potuit, hoc enim dicitur ira per vitium. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, immo est laudabilis, puta cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem iustitiae. Et hoc vocatur ira per zelum, dicit enim Augustinus, super Ioan., quod zelo domus Dei comeditur qui omnia perversa quae videt cupit emendare; et, si emendare non possit, tolerat et gemit. Et talis ira fuit in Christo.[2024]

L'Eucaristia, che è la causa della nostra carità perfetta e della somma nostra assimilazione a Cristo, ci aiuta a realizzare il bene nel modo migliore[2025] facendo sì che siamo mossi eccellentemente verso il vero bene

---

[2021]Cfr.*Cfr. S.Th.,* I-II q. 48 aa.1-4.

[2022]Cfr. ibid. a. 2 in c.

[2023]Cfr. ibid. a. 4 in c.

[2024] *S.Th.,* IIIª q. 15 a. 9 in c.

[2025]Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 24 a. 3 in co.; ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis."Ibid. ad 3 "Ad tertium dicendum quod passio tendens

non solo con la volontà ma anche con l'appetito sensitivo[2026], perciò essa ci fa partecipare alla perfezione di Cristo comunicandoci pertanto il santo zelo che è appunto l'ira santa, l'ira che scaturisce dalla carità, che desidera la vendetta secondo l'ordine della giustizia di Dio e che spinge a operare con tutte le forze per la conversione dei peccatori: l'ira che desidera emendare tutte le cose malvagie che vede compiere e che pazienta e geme, nella preghiera, per ciò che non può migliorare.

CAP. X

L'EUCARISTIA COME CAUSA DELLA SOMMA PERFEZIONE DELLE VIRTÙ INFUSE E DEI DONI DELLO SPIRITO SANTO PER PARTECIPAZIONE DELL'UOMO ALLE VIRTÙ DI DIO E DI CRISTO UOMO.

Struttura della trattazione

Svilupperemo la trattazione di questo argomento esaminando anzitutto cosa sono gli abiti e le virtù e la loro ordinazione all'atto, vedremo poi cosa sono le virtù infuse, quale è la loro differenza dalla grazia e dalla coscienza morale e in che senso esse attuano in noi una soprannaturale partecipazione alla Trinità e a Cristo attraverso l'Eucaristia, tratteremo delle virtù infuse principali che sono le virtù teologiche, delle loro relazioni con Dio e della misura di esse, studieremo infine i doni dello Spirito Santo: la definizione di essi, la differenza di essi dalle virtù infuse, l'opera di Dio mediante tali doni e le potenze dell'anima che essi hanno per soggetti, la relazione tra

in malum, praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum, sed consequens aliquo praedictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum eius."

[2026]Cfr. *S.Th.*,Iª-IIae q. 24 a. 3 in co. "Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo."

l'Eucaristia e questi doni.

A)Abiti e virtù.

1) Breve ricapitolazione circa le virtù di Dio e di Cristo.

Vedemmo più sopra che a Dio si possono attribuire delle virtù in quanto perfezione e non in quanto abito, perché l'abito implica una capacità di azione; Dio è Atto Puro, perfezione assoluta e dunque non ha abiti. Vedemmo che non tutte le virtù possono essere attribuite a Dio ma solo quelle convenienti: tra le virtù della vita attiva possono attribuirsi a Dio solo quelle che ordinano l'uomo agli atti esterni, come la veracità, la giustizia, la liberalità, la magnificenza, la prudenza e l'arte. Tali virtù sono perfezioni della volontà e dell'intelletto e non contengono nulla che sia sconveniente per Dio, esse, tuttavia, non si applicano a Dio riguardo ad atti imperfetti; inoltre Dio ha la virtù della sapienza e le virtù contemplative convenienti alla sua perfezione. Le Virtù divine sono Causa Agente, Finale e Esemplare delle virtù degli uomini, perché tali Virtù non sono altro, in Dio, che la stessa Natura divina che è Causa Esemplare, Agente e Finale di ogni perfezione. In Dio noi troviamo nella maniera più alta, in particolare, la carità e la sapienza e anzi, della seconda e della terza persona della SS.ma Trinità si afferma precisamente che sono la carità e la sapienza: il Verbo è la Sapienza del Padre[2027] e lo Spirito Santo è la Carità del Padre e del Figlio [2028].

Dicemmo più sopra, inoltre, che Cristo in quanto uomo ha virtù somme esemplate sulle Virtù divine, parlammo della carità altissima sua, e spiegammo che Cristo non aveva la fede e la speranza ma aveva ed ha la perfezione di ciò cui la fede e la speranza conducono, vedemmo che Cristo aveva le virtù infuse, non tutte ma quelle a Lui convenienti, ad esempio la docilità non c'era in Lui giacché non ebbe nessun maestro umano essendo Egli il Maestro per eccellenza. Ora dobbiamo vedere come queste perfezioni che sono le virtù si attuano in noi, per la partecipazione a Cristo Dio-uomo che si realizza nel Sacramento Eucaristico.

2) Definizione di virtù e di abito[2029].

[2027]Cfr. *S.Th.,* I q. 39 a. 7 e 8

[2028]*Cfr. S.Th.,* I q. 37 a. 1 e 2, q. 39 a. 8

[2029] Su questo tema si può consultare utilmente: PINCKAERS, S., "Habitude et habitus"*,* in AA.VV. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire,*

La virtù, come dice s. Tommaso, è un abito operativo buono e operativo di bene[2030], è una disposizione del perfetto: perfetto è ciò che è disposto secondo natura.

Cosa è un abito? Per s. Tommaso l'abito è la prima specie della qualità, è una disposizione per la quale il disposto si dispone bene o male[2031]; tale disposizione: è buona se è secondo la natura di quella cosa, è malvagia se è contraria a tale natura[2032].

3) Ordinazione degli abiti all'atto.

L'abito è ordinato all'atto: sia quanto alla ragione di abito sia secondo la ragione del soggetto in cui è l'abito[2033]. L'abito è un certo atto in quanto è una qualità e può essere, perciò, principio di operazione ma tale abito è in potenza rispetto all'operazione, perciò l'abito è detto atto primo e l'operazione atto secondo [2034].

Gli abiti importano una disposizione in ordine alla natura della cosa, all'operazione e al fine di essa secondo che bene o male qualcosa si dispone a questo.

4)Requisiti perché si abbia un abito.

Tre cose si richiedono perché qualcosa abbia necessità di essere disposta verso un'altra :

3) ciò che è disposto deve essere differente da ciò cui è disposto

---

Beauchesne, Paris 1932-1995, tome VII, 2-11.

[2030]*Cfr. S.Th.,* I-II q. 55 a.3 "..Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus."

[2031]*Cfr. S.Th.,* I-II q. 49 a.1 " ..habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud[...] ".

[2032] ibid a. 2 in c. " [...]. Unde in V metaphys. Philosophus definit habitum, quod est dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male.Et in II ethic. Dicit quod habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male. Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni, quando autem non convenit, tunc habet rationem mali.Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis."

[2033] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 49 a.3 in co.

[2034]Cfr. ibid. ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas, et secundum hoc potest esse principium operationis. Sed est in potentia per respectum ad operationem.Unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus; ut patet in II de anima."

e quindi si deve relazionare ad esso come la potenza all'atto, in questo senso in Dio non ci sono abiti perché non è in potenza;

4) ciò che è in potenza ad un altro deve potersi determinare in diversi modi e a diverse cose; se una cosa è in potenza ad una sola altra cosa non c'è necessità di disposizione o abito perché tale cosa ha una debita relazione a ciò cui è in potenza, e non c'è necessità di un abito o disposizione alla forma;

5) molte cose devono concorrere a disporre il soggetto ad una di quelle cose a cui è in potenza, cose che in diversi modi si possono commisurare sicché il soggetto si disponga bene o male; sicché si dicono abiti: la bellezza, la sanità e altre realtà di questo tipo che importano una certa commisurazione di più cose che in diversi modi si possono commisurare; perciò Aristotele afferma che l'abito è una disposizione cioè l'ordine di ciò che ha parti sia secondo il luogo, o secondo la potenza o secondo la specie e poiché sono molte le realtà degli enti alle cui nature e operazioni è necessario che più cose, che si possono commensurare in diverso modo, concorrano, perciò sono necessari gli abiti[2035].

Per la forma si perfeziona la natura della cosa ma occorre che in ordine alla forma il soggetto si prepari a sua volta con una qualche disposizione; la stessa forma è ordinata ulteriormente all'operazione che è il fine o la via al fine[2036]. Se la forma ha una sola operazione determinata, non si richiede altra disposizione all'operazione, ma se quella forma è tale per cui può diversamente operare, come è il caso dell'anima umana che può agire bene o male, occorre che sia disposta alle sue operazioni attraverso diversi abiti[2037]. Le forze naturali non abbisognano di abiti perché sono determinate ad una sola cosa, ma se una cosa si può determinare al bene o al male sono necessari abiti che la determinino al bene o al male. [2038]

[2035]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 49 a. 4 in c.

[2036]Cfr. ibid. ad. 1m "Ad primum ergo dicendum quod per formam perficitur natura rei, sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione. Ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quae vel est finis, vel via in finem. Et si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam. Si autem sit talis forma quae possit diversimode operari, sicut est anima; oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus."

[2037]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 49 a. 4 ad 1m.

[2038]Cfr. ibid. ad 2m et 3m .

5) Gli abiti sono principalmente nell'anima e secondariamente nel corpo.

Dunque gli abiti sono disposizioni del soggetto che è in potenza, sono disposizioni in ordine alla ricezione della forma o al compimento di una operazione e in quanto tali essi sono principalmente nell'anima come loro soggetto, nel corpo solo secondariamente; invero ogni operazione del corpo o è da una qualità naturale del corpo o è dall'anima che muove il corpo: le operazioni che provengono dalle qualità naturali del corpo non richiedono abiti, le operazioni che sono attuate dall'anima attraverso il corpo sono principalmente della stessa anima e secondariamente sono del corpo e le disposizioni al compimento di tali azioni sono principalmente nell'anima e secondariamente nel corpo in quanto il corpo è abilitato e disposto a servire alle operazioni dell'anima[2039].

Più precisamente:

1)se intendiamo per abiti delle disposizioni in ordine alla natura essi possono essere nell'anima solo se parliamo di una natura superiore alla quale l'uomo può partecipare, cioè se parliamo della Natura divina cui l'uomo può partecipare per grazia; la grazia è precisamente un abito che è nell'anima secondo l'essenza dell'anima stessa;

2) se si parla di abito come disposizione in ordine all'operazione, in questo senso massimamente si trovano gli abiti nell'anima, in quanto l'anima non è determinata ad una operazione ma può compierne diverse (il che è richiesto perché si abbia un abito, come detto); e poiché l'anima è principio di operazione per le sue potenze, perciò, in questo senso, gli abiti sono nell'anima secondo le sue potenze[2040].

Vi sono abiti nell'intelletto, nella volontà[2041] nell'appetito irascibile e in quello concupiscibile[2042]. Gli abiti sono causati dalla moltiplicazione degli

---

[2039]Cfr. ibid. q. 50 a. 1 .

[2040]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 50 a.2 in c.

[2041]Cfr. ibid. a.4 et a. 5 "..Et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere"

[2042]Cfr. *Super Sent.,*III d.23 q. 1 a.1 in c. " ..Sed intellectus possibilis qui de se est indeterminatus, sicut materia prima, habitu indiget.. Similiter etiam in voluntate quantum ad illa ad quae ex natura non determinatur, et in irascibili et in concupiscibili, indigemus habitibus .."

atti cui tali abiti conducono[2043]; alcuni abiti, però, sono infusi da Dio e questi abiti sono le virtù infuse[2044].

B)Le virtù infuse[2045]

1) Definizione delle virtù infuse e loro distinzione dalle virtù acquisite.

Entriamo quindi ora più specificamente nel tema delle virtù infuse: s. Tommaso definisce le virtù infuse, sulla scia di s. Agostino: buone qualità della mente per le quali si vive rettamente, delle quali nessuno usa malamente, che Dio opera in noi senza di noi.

> [….] definitio virtutis quae solet assignari, scilicet, virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur [….] virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo, ut discernatur virtus ab his quae semper se habent ad malum, dicitur, qua recte vivitur, ut autem discernatur ab his quae se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, qua nullus male utitur. Causa autem efficiens virtutis infusae, de qua definitio datur, Deus est. Propter quod dicitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Quae quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis et infusis.[2046]

Le virtù infuse sono buone qualità della mente per cui viviamo bene cioè per cui viviamo secondo la Volontà di Dio e per cui veniamo indirizzati efficacemente verso la beatitudine celeste. Per tali virtù attuiamo i comandamenti di Dio nella nostra vita, attuiamo in noi la sua Legge; per

[2043]Cfr. *S.Th.*, I-II q.51 a. 2 in c.

[2044]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 55 a. 4 ad 6m " Ad sextum dicendum quod virtus infusa causatur in nobis a Deo".

[2045] Su questo tema si possono consultare utilmente le seguenti opere:
B. H. MERKELBACH *Summa Theologiae Moralis,* t.I, Desclée de Brouwer, Brugis, editio decima, 481-749, D. M. PRUMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, Herder, Barcinone-Friburgi Brisg.-Romae, 1961, 323-460; G. BULLET, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*. Éditions Universitaires de Fribourg - Schio, Fribourg 1958; L. MELINA *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Roma 2001 ,179-197; MELINA, L.- NORIEGA, J.- PEREZ-SOBA, J.J., *La plenitud del obrar cristiano: dinamica de la accion y perspectiva teologica de la moral,* Madrid 2001; id. *Una luz para el obrar* , ed. Palabra, Madrid 2006, 114-374; id. *Camminare nella luce dell'amore*, ed. Cantagalli, Siena 2008, 267-376.

[2046] *Cfr. S.Th.,* I-II, q. 55 a. 4 in c.

esse ci asteniamo dal male. E tali virtù sono realizzate da Dio in noi senza che noi agiamo, ma non senza che noi consentiamo ad esse.

Per il fatto che le virtù infuse sono operate da Dio in noi senza di noi, esse si distinguono dalle virtù acquisite; le virtù infuse, infatti, sono principi per i quali l'uomo è ordinato alla beatitudine soprannaturale e sono realizzate da Dio senza la nostra azione ma non senza il nostro consenso; le virtù acquisite invece non ci ordinano alla beatitudine soprannaturale e Dio le causa in noi non senza la nostra azione, essendo Egli Colui che opera in ogni volontà e natura[2047]. Più precisamente le virtù infuse differiscono dalle virtù acquisite quanto alla specie: sia secondo le formali e speciali ragioni degli oggetti sia secondo le cose cui sono ordinate. Vediamo con più attenzione quanto appena detto.

1) Quanto alle ragioni formali e speciali degli oggetti le virtù infuse differiscono dalle virtù acquisite perché l'oggetto formale delle prime è dalla ragione umana, l'oggetto formale delle seconde è dalla divina Sapienza; è ben diversa la regola che viene imposta alle concupiscenze umane dalla ragione umana e dalla Sapienza divina: la temperanza acquisita regola l'assunzione di cibi perché non nuocciano all'uomo, la temperanza infusa la regola nel senso che l'uomo castighi il suo corpo lo riduca al servizio di Dio e lo ordini alla beatitudine eterna attraverso l'astinenza dal cibo e dalla bevanda. L'esempio fatto per la temperanza può estendersi a tutte le virtù; le virtù infuse fissano una regola di vita molto più alta e impegnativa rispetto alle corrispondenti virtù acquisite[2048].

[2047]*Cfr. S.Th.,* I-II q. 55 a. 4 ad 6m " Ad sextum dicendum quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Quae vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus, ipse enim operatur in omni voluntate et natura."

[2048]Cfr. *S.Th.,* I.II q. 63 a. 4 " Respondeo dicendum quod dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo, sicut praedictum est, secundum speciales et formales rationes obiectorum. Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiae obiectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus. Cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione, quae instituit modum in his concupiscentiis, materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum, secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitutem redigat, per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur, non

2) Quanto alle cose cui sono ordinate, va detto che sono di ben diversa specie le virtù infuse per le quali gli uomini operano bene in ordine ad essere cittadini del Cielo e intimi amici di Dio, rispetto alle virtù acquisite per le quali gli uomini operano bene in ordine alle cose umane[2049]. Ribadiamo che sebbene Dio causi in noi le virtù infuse senza che noi agiamo, tuttavia non le causa senza che noi consentiamo alla sua azione; Dio che ci ha creato senza di noi non ci salva, normalmente, senza la nostra collaborazione. Le virtù acquisite, come visto più sopra, si compiono nella luce della ragione umana, le virtù infuse si compiono nella luce della grazia che illumina la mente umana .

2) Approfondimento sulle virtù infuse come principi di atti meritori.

Va ripetuto preliminarmente che per giungere alla beatitudine noi dobbiamo porre degli atti meritori; le virtù infuse sono principi degli atti meritori, ma gli strumenti attraverso cui meritiamo sono gli atti: i meriti sono degli atti, come dice s. Tommaso:

> "Ad primum ergo dicendum, quod meremur et habitibus et actibus; sed actibus quasi instrumentis merendi, quia merita essentialiter sunt actus: habitibus autem quasi principiis meritorum; et sic virtutibus mereri dicimur."[2050]

Le virtù infuse sono disposizioni a tali azioni meritorie; tali azioni: ci assimilano soprannaturalmente a Dio e ci conducono alla beatitudine del Cielo, laddove l'assimilazione nostra a Dio sarà somma e perfetta; a questo riguardo occorre dire che essendo Dio Atto Puro, la nostra somma assimilazione a Lui si ha secondo una qualche operazione, perciò la beatitudine, che sommamente ci assimila a Dio, consiste in una altissima e perfettissima operazione:

> "Ad tertium dicendum quod, cum Dei substantia sit eius actio, summa

---

enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur.Et eodem modo dicit philosophus, in III polit., quod diversae sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas."

[2049]Cfr. ibid.

[2050] Cfr. *Super Sent.,*III d. 23 q. 1 a. 3 q.3.

assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est, felicitas sive beatitudo, per quam homo maxime Deo conformatur, quae est finis humanae vitae, in operatione consistit."[2051]

Le virtù infuse disponendoci al compimento delle azioni meritorie ci dispongono altresì alla piena assimilazione con Dio nell' operazione in cui consiste la divina beatitudine.

3) Differenza delle virtù infuse rispetto alla coscienza morale e alla grazia.

La coscienza morale soprannaturale, come detto, è un atto soprannaturale di giudizio, invece le virtù infuse sono disposizioni all'atto soprannaturale, dunque le virtù infuse predispongono anche al compimento dell'atto soprannaturale che è la coscienza morale soprannaturale; infatti noi dicemmo che la fede, che appunto è una virtù infusa, prende il posto della sinderesi e indica i principi morali cristiani per l'azione, la fede predispone l'uomo al compimento dell'atto soprannaturale di giudizio che è detto coscienza morale soprannaturale.

Le virtù infuse si distinguono dalla grazia, come già abbiamo detto: la virtù è una disposizione del perfetto e perfetto è ciò che è disposto secondo natura, la grazia è il principio delle virtù infuse; la grazia, pur essendo un abito, è una nuova natura che l'uomo, in certo modo, riceve e le virtù sono delle disposizioni al compimento di azioni in questa natura[2052]. Le virtù infuse dispongono l'uomo in modo più alto e per un fine più alto per cui anche occorre che ciò sia in ordine ad una qualche natura più alta, ossia alla Natura divina partecipata che riceviamo per la grazia. Per la ricezione di questa natura diciamo di essere rigenerati in figli di Dio. Pertanto il lume della grazia, che è partecipazione alla divina Natura, è qualcosa di diverso dalle virtù soprannaturali, così come il lume naturale della ragione è qualcosa di diverso dalle virtù acquisite che da quel lume derivano e a quel lume sono ordinate. Come pure dicemmo più sopra, la grazia è da considerarsi somiglianza partecipata alla Natura divina, per cui noi possiamo vivere da veri figli di Dio e possiamo agire secondo la perfezione delle virtù infuse. La grazia eleva la nostra natura e ci rende capaci di agire

[2051] *Cfr. S.Th.,* I- II q. 55 a. 2.

[2052] Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 110 a. 3 in c. ".. lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur …. virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae."

in modo veramente perfetto, partecipando in modo elevato alla divina Perfezione e alla perfezione dell'azione umana di Cristo, le virtù infuse ci predispongono a compiere atti soprannaturali, tra cui come detto occorre includere quel giudizio che è l'atto di coscienza morale soprannaturale, che ci assimilano sommamente allo stesso Gesù Cristo.

4) L'Eucaristia come causa, in noi, della perfezione delle virtù infuse per partecipazione soprannaturale alle Persone e alla Sostanza divina e per partecipazione alle perfezioni di Cristo uomo.

La Trinità SS.ma, in Cristo, attraverso l'Eucaristia, che è azione teandrica attuante in noi gli effetti della Pasqua e della vita di Cristo è Causa Universale di grazia nella nostra assimilazione somma al verbo Incarnato perciò essa causa, in noi, le virtù infuse e la loro perfezione infatti l'Eucaristia è Causa Universale della grazia e della nostra assimilazione soprannaturale a Gesù N. S.: essa congiungendoci a Cristo[2053], convertendoci in Lui[2054], offrendoci la perfezione della grazia santificante[2055], (infatti ci fa partecipare sommamente alla grazia di Cristo [perfezionando la nostra vita spirituale] e in Lui ci deifica[2056]) e quindi donandoci la carità attuale e

[2053] Cfr. *Super Sent.* IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[2054]Cfr. *Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[2055] Cfr. *S.Th.,* III q.79 a.1 ad 1m; *Super Sent.* IV d.2 q. 2 a.2 qc.1 "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet sacramento est aliqua sanctificatio. Sed quaedam est sanctificatio in sacramento quae est communis omnibus sacramentis, scilicet emundatio a peccato vel a reliquiis peccati; et quaedam sanctificatio quae est specialis quibusdam sacramentis imprimentibus characterem, scilicet deputatio ad aliquid sacrum. Utraque autem sanctificatio gratiam gratum facientem requirit: quia illud quod directe contrariatur peccato, est gratia; contraria autem contrariis curantur.Unde idem remedium adhiberi non potest contra peccatum et sequelas ejus, nisi per gratiam gratum facientem. Et ideo in omni sacramento novae legis gratia gratum faciens confertur, ut dictum est supra, dist. 2, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 1 et 2. Similiter autem accessus ad sacra non est licitus immundis, nec aliquis ab immunditia liberari potest nisi per gratiam, nec effici idoneus ad sacra ministranda vel percipienda; et ideo oportet quod in sacramentis quae characterem imprimunt, gratia gratum faciens imprimatur."

[2056] Cfr. *In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians." S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam

fervente[2057] e la perfezione della beatitudine del Cielo[2058], ci comunica evidentemente, per partecipazione a Cristo, la somma perfezione delle virtù infuse[2059], che vengono versate in noi simultaneamente con la carità[2060].
Perciò, sulla base di quanto abbiamo detto finora circa le virtù infuse dobbiamo affermare che proprio mediante l'Eucaristia:

1) viene causata in noi la perfezione delle buone qualità della mente per cui viviamo bene cioè per cui viviamo secondo la Volontà di Dio e per cui veniamo indirizzati efficacemente verso la beatitudine celeste;

---

ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[2057] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th.* III q. 79 a. 1"; per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.";*S. Th.* III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[2058] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, il paragrafo intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th*. III q. 79 a. 2."

[2059] L' Eucaristia ci deifica (*In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians."), dunque, ci rende sommamente perfetti in tutto il nostro agire (*S. Th.* III q. 79 a.1 ad 1m) e dunque in tutte le virtù che si richiedono nel nostro operare in Cristo;Cfr. anche *Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[2060]Cfr. *Super Sent.* III d. 36 q.1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua

2) veniamo sommamente disposti ad attuare in pienezza i comandamenti di Dio nella nostra vita, e più generalmente attuiamo in noi tutta la sua Legge;

3) veniamo sommamente disposti ad astenerci dal male;

4) veniamo sommamente disposti a consentire nella maniera più piena a queste virtù, dato che Dio le attua in noi con il nostro consenso;

5) veniamo sommamente ordinati all'oggetto di tali virtù, che è dalla divina Sapienza;

6) veniamo sommamente disposti ad operare perfettamente in ordine ad essere cittadini del Cielo e intimi amici di Dio;

7) veniamo perfettamente disposti a compiere gli atti meritori più elevati;

8) veniamo disposti a realizzare nella maniera più perfetta l'atto di giudizio della ragione pratica che è detto coscienza morale soprannaturale;

9) veniamo disposti al compimento delle azioni più alte nella nuova natura che riceviamo per grazia.

Sottolineando in particolare la nostra assimilazione a Cristo Dio attraverso le virtù infuse, s. Tommaso afferma:

> Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem Dei per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem charitatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam per quandam generationem sive recreationem. [2061]

---

quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur." *S. Th.* I-II q. 65 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cuius ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae, quam in operibus naturae. Sic autem videmus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda, sicut in animalibus inveniuntur organa quibus perfici possunt opera ad quae peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam; sed etiam propter caritatem. Et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas."

[2061] Cfr. *S.Th.,* I-IIae q. 110 a.4 in co.

La fede ci fa partecipare alla Conoscenza divina, la carità ci fa partecipare all'Amore divino, la grazia ci fa partecipare della divina Natura; più profondamente noi possiamo aggiungere che, attraverso l'Eucaristia, Dio ci fa partecipare sommamente: alla Conoscenza divina mediante la fede, all' Amore divino mediante la carità e alla Natura divina mediante la grazia.

La fede e la carità insieme con la speranza sono le virtù infuse più importanti, esse sono dette, da s. Tommaso, virtù teologiche, come vedremo più avanti. Per le virtù teologiche e più generalmente per tutte le virtù infuse noi partecipiamo delle Perfezioni divine, come ha detto s. Tommaso qualche riga più sopra. Ricordiamo che si ha partecipazione allorché una perfezione è ricevuta parzialmente e non totalmente. La Carità, la Sapienza, la Giustizia, la Misericordia e tutte le Virtù divine sono la stessa divina Essenza che è Atto Puro, assoluta e infinita Perfezione; le nostre virtù infuse sono abiti (non perfezioni assolute), per i quali siamo resi perfetti, rispetto a Dio, in modo limitato (e non in modo infinito) perciò diciamo che partecipiamo di Lui; su questo tema della partecipazione s. Tommaso afferma:

> Respondeo dicendum, quod in omnibus quae habent regulam et mensuram, eorum bonitas et rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram; malitia autem, secundum quod ab ea discordant. Prima autem mensura et regula omnium est divina sapientia; unde bonitas et rectitudo sive virtus uniuscujusque consistit secundum quod attingit ad hoc quod ex sapientia divina ordinatur, ut dicit Anselmus; et similiter est etiam de aliis secundis regulis, quod in conformitate ad ipsas bonitas et rectitudo regulatorum consistit ……Sed intellectus possibilis qui de se est indeterminatus, sicut materia prima, habitu indiget, quo participet rectitudinem suae regulae: et naturali quantum ad ea quae ex naturali lumine intellectus agentis, qui est ejus regula, statim determinantur, sicut sunt principia prima; et acquisito, quantum ad ea quae ex his principiis educi possunt; et infuso, quo participat rectitudinem primae regulae in his quae intellectum agentem excedunt. Similiter etiam in voluntate quantum ad illa ad quae ex natura non determinatur, et in irascibili et in concupiscibili, indigemus habitibus, secundum quod participant rectitudinem rationis, quae est eorum regula, vel rectitudinem primae mensurae in his quae humanam naturam excedunt, quantum ad habitus infusos. Et similiter in corpore animato est habitus sanitatis, prout participat ab anima dispositionem, qua potest suum opus recte perficere: quia oculus sanus dicitur qui opus oculi recte perficere potest, ut dicitur 10 de animalibus.[2062]

[2062] Cfr. *Super Sent.,* III d.23 q. 1 a.1 in c.

La nostra bontà e rettitudine consiste nell'essere ordinati dalla divina Sapienza. Le virtù infuse regolano le potenze della nostra anima secondo la rettitudine di Dio, della divina Sapienza che è la Prima Misura; per le virtù infuse noi partecipiamo soprannaturalmente della Rettitudine divina. L'Eucaristia quindi ci fa essere sommamente ordinati dalla divina Sapienza e ci fa partecipare sommamente della divina Rettitudine; ulteriormente essa ci fa partecipare sommamente alla rettitudine di Cristo[2063] nella perfezione del suo agire, del suo orientarsi, in quanto uomo, come abbiamo visto, verso il Fine Ultimo. In quanto Cristo era beato fin dall'Incarnazione Egli era già nel Fine Ultimo ma in quanto il suo Corpo fisico e Mistico doveva raggiungere la beatitudine, Egli operava per condurre il suo Corpo fisico e il suo Corpo Mistico a quella meta. Attraverso l'Eucaristia l'operazione di Cristo uomo, nostro Capo, e la sua causalità possiamo dire che si attuano in modo particolarmente efficace ed elevato in noi, sicché con Lui e in Lui siamo sommamente attirati verso la beatitudine eterna[2064].

[2063] Cfr. *In Io.* c. 5 l.5 "Voluntas humana fertur in bonum proprium; sed in Christo per rectitudinem rationis regebatur et regulabatur, ut semper in omnibus voluntati divinae conformaretur; et ideo dicit: non quaero implere voluntatem meam propriam, quae, quantum in se est, inclinatur ad bonum proprium, sed voluntatem eius qui misit me, patris; Ps. XXXIX, 9: ut facerem voluntatem tuam, deus meus, volui; Matth. XXVI, 39: non quod ego volo, sed quod tu vis."; ibid. c.2 l.3 "duo considerari poterant in Christo: rectitudo et zelus, quae pertinent ad virtutem". È evidente che Cristo era sommamente retto essendo Egli Dio-uomo e avendo in quanto uomo, come vedemmo allorché trattammo delle sue virtù, la volontà totalmente sottomessa alla Volontà rettissima divina

[2064] Cfr. *Super Sent.,* III d.13 q.1 a. 2 q.1; S. Th. II-II q.2 a.7 in c."Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi, dicitur enim Act. IV, non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri." *In Io.* C.6 l.5 "Dicit ergo primo: non est mirum si murmuratis, quia nondum estis tracti a Patre ad me. Nam nemo potest ad me venire, in me credendo, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. Sed hic est triplex quaestio. Prima est de hoc quod dicit nisi pater traxerit eum. Cum enim ad Christum veniamus credendo, sicut supra eodem dictum est, venire ad Christum est credere in eum; credere autem nullus potest nisi volens. Cum ergo tractio importet violentiam quamdam, ergo qui tractus venit ad Christum, cogitur. Respondeo dicendum, quod hoc quod hic dicitur de hac tractione Patris, non importat coactionem, cum non omne trahens faciat violentiam. Sic ergo multipliciter Pater trahit ad Filium, secundum multiplicem modum trahendi absque violentia in hominibus. Nam aliquis homo trahit aliquem persuadendo ratione; et hoc modo pater trahit homines ad Filium, demonstrando eum esse Filium suum; et hoc dupliciter: vel per internam revelationem; Matth. XVI, 17: beatus es, Simon bariona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, scilicet Christum esse filium Dei vivi, sed pater meus; vel per miraculorum operationem, quam habet a Patre; supra V, 36: opera quae dedit mihi pater, ipsa testimonium perhibent de me.Item aliquis trahit alium alliciendo; prov. VII, 21: blanditiis labiorum suorum protraxit eum. Et hoc modo illi qui attendunt ad iesum propter auctoritatem paternae maiestatis, trahuntur a Patre. Quicumque enim credit in Christum propter hoc quod credit eum Filium Dei, hunc Pater trahit ad

Interessante è ricordare che la nostra partecipazione a Dio mediante l'Eucaristia per grazia e quindi per le virtù infuse, secondo s. Tommaso, non riguarda solo l' Essenza divina ma raggiunge, in certo modo, le divine Persone, le quali vengono ad abitare in noi, cioè elevano la nostra umanità a essere tempio di Dio, dimora della Trinità; più precisamente, per la carità e la sapienza (che ci viene già per la fede) noi veniamo assimilati e quindi partecipiamo, in qualche maniera, dello Spirito Santo e del Verbo di Dio[2065]; allo Spirito Santo è invero appropriata la Carità, nella SS.ma Trinità, e noi partecipando della Carità partecipiamo in certo modo dello Spirito Santo; il Verbo di Dio è la Sapienza e noi proprio per la sapienza che ci viene dalla carità siamo assimilati al Verbo; sulla base di alcuni testi tomisti possiamo dunque dire il Padre, attraverso l'Eucaristia, ci attrae al Figlio[2066] e allo

---

Filium, idest paterna maiestas. …Si enim, ut dicit Augustinus, trahit sua quemque voluptas, quanto fortius debet homo trahi ad Christum, si delectatur veritate, beatitudine, iustitia, sempiterna vita, quod totum est Christus? ab isto ergo si trahendi sumus, trahamur per dilectionem veritatis; secundum illud Ps. XXXVI, 4: delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Hinc sponsa dicebat, Cant. I, 3: trahe me post te; curremus in odorem unguentorum tuorum.Sed quia non solum revelatio exterior, vel obiectum, virtutem attrahendi habet, sed etiam interior instinctus impellens et movens ad credendum, ideo trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum; Phil. II, 13: Deus est qui operatur in nobis velle et perficere; Oseae XI, 4: in funiculis Adam traham eos in vinculis caritatis ..” Si noti che essere attratti a Cristo Dio-uomo è essenzialmente essere attratti verso la beatitudine, giacché Cristo è il Fine Ultimo, in quanto Dio ed è Via al Fine Ultimo in quanto uomo!

[2065]Cfr. *S.Th.,* I. q.43 a. 5 ad 2m “Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo .Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur, unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti . Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem, unde Augustinus dicit, in IX libro de Trin., Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me; et in psalm., in meditatione mea exardescet ignis. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI, sapientia doctrinae secundum nomen eius est.”

Cfr. anche *S.Th.,* II-II q.23 a.3 in c.“…caritas est dignior anima, inquantum est participatio quaedam Spiritus Sancti .”

Cfr. anche ibid. q. 24 a 2 in c.“ Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patri et Filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata, sicut supra dictum est.”

[2066]Cfr. *Super Sent.,*III d.13 q.1 a. 2 q.1; S. Th. II-II q.2 a.7 in c.“Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi, dicitur enim Act.

Spirito Santo anche nel senso che ci fa sommamente partecipare di essi, cioè ci dona una qualche partecipazione alle proprietà di queste Persone divine[2067].

C) Le virtù teologiche, frutto più perfetto dell'Eucaristia in noi, e le loro relazioni con le virtù morali infuse.

1) Le virtù teologiche : importanza e origine del loro nome.

Il frutto più perfetto dell'Eucaristia in noi sono le virtù infuse più importanti cioè quelle che s. Tommaso indica come teologiche: la fede, la speranza e la carità. Afferma il Dottore Angelico riguardo ad esse:

IV, non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri." *In Io.* C.6 l.5 "Dicit ergo primo: non est mirum si murmuratis, quia nondum estis tracti a Patre ad me. Nam nemo potest ad me venire, in me credendo, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. Sed hic est triplex quaestio. Prima est de hoc quod dicit nisi pater traxerit eum. Cum enim ad Christum veniamus credendo, sicut supra eodem dictum est, venire ad Christum est credere in eum; credere autem nullus potest nisi volens. Cum ergo tractio importet violentiam quamdam, ergo qui tractus venit ad Christum, cogitur. Respondeo dicendum, quod hoc quod hic dicitur de hac tractione Patris, non importat coactionem, cum non omne trahens faciat violentiam. Sic ergo multipliciter Pater trahit ad Filium, secundum multiplicem modum trahendi absque violentia in hominibus. Nam aliquis homo trahit aliquem persuadendo ratione; et hoc modo pater trahit homines ad Filium, demonstrando eum esse Filium suum; et hoc dupliciter: vel per internam revelationem; Matth. XVI, 17: beatus es, Simon bariona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, scilicet Christum esse filium Dei vivi, sed pater meus; vel per miraculorum operationem, quam habet a Patre; supra V, 36: opera quae dedit mihi pater, ipsa testimonium perhibent de me.Item aliquis trahit alium alliciendo; prov. VII, 21: blanditiis labiorum suorum protraxit eum. Et hoc modo illi qui attendunt ad iesum propter auctoritatem paternae maiestatis, trahuntur a Patre. Quicumque enim credit in Christum propter hoc quod credit eum Filium Dei, hunc Pater trahit ad Filium, idest paterna maiestas. …Si enim, ut dicit Augustinus, trahit sua quemque voluptas, quanto fortius debet homo trahi ad Christum, si delectatur veritate, beatitudine, iustitia, sempiterna vita, quod totum est Christus? ab isto ergo si trahendi sumus, trahamur per dilectionem veritatis; secundum illud Ps. XXXVI, 4: delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Hinc sponsa dicebat, Cant. I, 3: trahe me post te; curremus in odorem unguentorum tuorum.Sed quia non solum revelatio exterior, vel obiectum, virtutem attrahendi habet, sed etiam interior instinctus impellens et movens ad credendum, ideo trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum; Phil. II, 13: Deus est qui operatur in nobis velle et perficere; Oseae XI, 4: in funiculis Adam traham eos in vinculis caritatis .." Si noti che essere attratti a Cristo Dio-uomo è essenzialmente essere attratti verso la beatitudine, giacché Cristo è il Fine Ultimo, in quanto Dio ed è Via al Fine Ultimo in quanto uomo!

[2067] Cfr. G. Emery, *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, 444.

> Respondeo dicendum quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur II Petr. I, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae.Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur. [2068]

La beatitudine perfetta del Cielo, consiste in una perfettissima partecipazione alla Divinità di Cristo e poiché tale beatitudine eccede la proporzione della natura umana, occorre che siano sopraggiunti all'uomo, attraverso il Mistero Eucaristico, dei principi per cui l'uomo sia ordinato a tale beatitudine con l'aiuto di Dio, tali principi sono appunto le virtù teologiche che sono chiamate così da S. Tommaso perché:

3) ci perfezionano ordinandoci rettamente a Dio;
4) sono indicate solo nella Scrittura Sacra, ossia sono rivelate da Dio;
5) sono infuse in noi soltanto da Dio.

2)Relazione delle virtù teologiche con Dio e con le sue virtù.

Come già detto queste virtù superano la natura umana, sono soprannaturali e convengono all'uomo secondo che partecipa della Natura divina per la grazia[2069]; esse si dicono divine non in quanto per esse Dio è

[2068]Cfr.*Cfr. S.Th.,* I-II q. 62 a.1 .

[2069]*Cfr. S.Th.,* I-II q. 62 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod aliqua natura potest

virtuoso ma in quanto per esse noi siamo resi virtuosi da Dio e in ordine a Dio, perciò non sono virtù esemplari ma esemplate[2070] cioè sono partecipazione alla Vita divina e alle Perfezioni divine, in questo senso hanno per sommo esemplare Dio e per esemplare secondario, in certo modo, Cristo. Le virtù teologiche hanno per oggetto Dio; la Divinità eccede la conoscenza che è propria alla nostra ragione, perciò tali virtù si distinguono dalle virtù intellettuali e morali acquisite le quali hanno per oggetto qualcosa che può essere compreso dalla ragione, e si distinguono anche dalle virtù morali infuse le quali perfezionano l'anima circa altre cose, in ordine a Dio, le virtù teologiche, infatti, ci ordinano direttamente a Dio.

3) Indicazioni generali sulle virtù teologiche: loro nomi e loro relazione con le virtù acquisite e con le virtù morali infuse .

Le virtù teologiche sono relate alle virtù morali infuse in modo simile a come i primi principi naturali delle virtù sono relati alle virtù morali e intellettuali. Le virtù teologiche ci ordinano sufficientemente verso il fine soprannaturale, secondo un certo principio, ma occorrono altri abiti infusi, che sono proprio le virtù morali infuse, che ci perfezionino nelle relazioni con altre realtà, in ordine a Dio[2071].

Sono virtù teologiche, come detto, la fede, la speranza e la carità. La SS.ma Trinità in Cristo mediante l'Eucaristia causando in noi queste virtù soprannaturali fa che :

1) attraverso la fede siano eminentemente aggiunti alla mente umana dei principi soprannaturali che sono presi dal Lume divino, tali principi sono le cose che si devono credere;

---

attribui alicui rei dupliciter. Uno modo, essentialiter, et sic huiusmodi virtutes theologicae excedunt hominis naturam. Alio modo, participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinae naturae, ut dictum est. Et sic istae virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam."

[2070]Cfr. ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod istae virtutes non dicuntur divinae, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo, et in ordine ad Deum . Unde non sunt exemplares, sed exemplatae."

[2071]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 63 a.3 in c. " ..Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum. "

Cfr. anche ibid. ad 2m " Ad secundum dicendum quod virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quandam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate.Sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum . "

2) attraverso la speranza la volontà sia eminentemente ordinata verso l'ultimo fine quanto al moto di intenzione come a ciò cui si può giungere;

3) attraverso la carità la volontà sia eminentemente ordinata all'ultimo fine quanto a una certa unione spirituale per la quale la volontà stessa è in certo modo trasformata in quel fine[2072].

La fede precede la carità secondo l'ordine di generazione, infatti nessuno può sperare e amare quello che non conosce ancora, la fede ci fa conoscere le cose che dobbiamo sperare e amare; ma la carità è la virtù più importante e per essa la fede e la speranza acquistano la perfezione della virtù[2073].

4) La regola e misura delle virtù teologiche.

Le virtù teologiche hanno per misura e regola Dio e, in certo modo, l'uomo, infatti:

3) le virtù teologiche hanno per misura secondo la stessa ragione di virtù, Dio: la fede è regolata secondo la Verità divina, la carità è regolata secondo la Bontà divina e la speranza secondo la grandezza di onnipotenza e di pietà di Dio; questa misura supera ogni umana facoltà, per cui l'uomo non potrà mai amare, credere e sperare in Dio quanto deve; mai potrà esserci un eccesso nel credere o sperare o amare Dio; perciò il bene di tali virtù non consiste nel mezzo, ma tanto sarà migliore la virtù quanto più ci si avvicinerà al massimo, l'Eucaristia è appunto il divino strumento attraverso cui queste virtù teologiche sono attratte in noi verso il massimo;

4) le virtù teologiche hanno per misura anche l'uomo perché anche se non possiamo amare Dio né possiamo credere e sperare in Lui quanto dobbiamo, tuttavia possiamo realizzare tutto questo secondo la misura della nostra condizione; perciò, accidentalmente, si può considerare nella virtù il mezzo e gli estremi e si può dire che, da parte nostra, la speranza è il mezzo tra la presunzione e la disperazione, o che la fede è la

---

[2072]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 62 a. 3 in c. " [..]Et primo quidem, quantum ad intellectum, adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est fides.Secundo vero, voluntas ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis, in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem, et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem. Appetitus enim uniuscuiusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem, et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem."

[2073] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 62 a. 4.

via di mezzo tra le eresie contrarie [2074] in questo senso possiamo dire che l'Eucaristia ci dà di seguire perfettamente la soprannaturale via di mezzo nella quale attuiamo in modo eminente queste virtù.

D) Preminenza della carità tra le virtù infuse.

L'opera della Trinità SS.ma, in Cristo, attraverso l'Eucaristia su di noi si attua principalmente attraverso la carità che è la madre e la radice di tutte le vere virtù in quanto è la forma delle altre virtù teologiche e infuse[2075]; senza di essa invero non ci può essere nessuna virtù semplicemente vera perché virtù semplicemente vera è quella che ordina l'uomo al bene principale che è la fruizione di Dio e a tale bene l'uomo è ordinato per la carità[2076], senza la carità l'uomo non può compiere nessun atto perfettamente buono perché manca la debita ordinazione all'ultimo fine e dunque non ci può essere giustizia o castità semplicemente vera senza la carità, sebbene la persona si relazioni rettamente verso altre realtà quali i beni appartenenti ad altri o la sessualità[2077].

[2074]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 64 a. 4 " Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicae duplex potest accipi mensura. Una quidem secundum ipsam rationem virtutis.Et sic mensura et regula virtutis theologicae est ipse Deus, fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, caritas autem secundum bonitatem eius, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis eius. Et ista est mensura excellens omnem humanam facultatem, unde nunquam potest homo tantum diligere Deum quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus.Et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum. Alia vero regula vel mensura virtutis theologicae est ex parte nostra, quia etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando, secundum mensuram nostrae conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra."Cfr. anche ibid. ad 1m et 3m.

[2075]Cfr. ibid. q. 62 a. 4 in c. "… caritas est mater omnium virtutum et radix, inquantum est omnium virtutum forma[...]".

[2076]*Cfr. S.Th.,* II-II q. 23 a. 7 in c. " Respondeo dicendum quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est.Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud psalm., mihi adhaerere Deo bonum est, et ad hoc ordinatur homo per caritatem.. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest."

[2077]Cfr. ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod, cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculativis, sicut non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta aestimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera iustitia

In quanto la carità ci ordina direttamente all'ultimo Fine soprannaturale, essa è il principio di tutte le opere buone che possono essere ordinate verso il Fine ultimo; essa porta necessariamente con sé tutte le virtù morali infuse perché per operare bene nelle cose che sono per il Fine occorre che l'uomo non solo abbia la virtù che lo indirizza bene al Fine (la carità) ma anche le virtù (le virtù morali infuse) che lo guidano bene a quelle cose che sono ordinate al Fine[2078] e poiché la virtù che ordina bene l'uomo al Fine muove tutte le altre virtù (che sono ordinate alle cose ordinate al Fine) occorre dire che la carità è la virtù principale (in quanto è il principio di tutte le opere buone) ed è la virtù che muove le virtù morali infuse[2079].

Più generalmente la carità porta con sé e muove tutte le virtù infuse[2080], ciò significa che essa conduce necessariamente con sé e muove anche la fede e la speranza[2081]; laddove c'è la carità devono esserci

aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem, quae est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat."Cfr. anche ibid. ad 1m.

[2078]Cfr. *S.Th.,* I-II q.65 a. 3 " Respondeo dicendum quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cuius ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae, quam in operibus naturae. Sic autem videmus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda, sicut in animalibus inveniuntur organa quibus perfici possunt opera ad quae peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam; sed etiam propter caritatem. Et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas."

[2079]Cfr. *S.Th.,* I-II q.65 a. 3 in 1m "…cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales."

[2080] *Super Sent.* III d. 36 q. 1 a.2 in c."Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur."

[2081]Cfr. *S.Th.,* I-II q.65 a.4 "Sic igitur fides et spes sine caritate possunt quidem aliqualiter esse, perfectae autem virtutis rationem sine caritate non habent… Et ideo fides et spes

necessariamente la fede e la speranza, ma laddove c'è la fede o la speranza può non esservi la carità. Si può avere, infatti, la fede o la speranza senza avere la carità, ma in questo caso tali virtù saranno imperfette, informi[2082]. L'Eucaristia causa in noi, per sé stessa, non solo la carità appena sufficiente per salvezza ma la carità perfetta, fervente e con essa attua in noi la perfezione più alta di tutte le virtù infatti le virtù infuse sorgono insieme e crescono insieme[2083].

Volendo penetrare più a fondo nel mistero della relazione tra la carità e le altre virtù infuse dobbiamo dire che le virtù infuse sono strettamente connesse tra loro nella carità[2084]. Più precisamente le virtù morali infuse sono connesse tra loro per la carità a livello radicale, ad un livello meno fondamentale esse sono connesse, però, anche attraverso la prudenza infusa (che è radicata nella carità)[2085]; la carità svolge, in certo modo, tra le virtù infuse, la funzione che la prudenza ha per le virtù acquisite: come non si possono avere virtù morali acquisite senza la prudenza, allo stesso modo non si possono avere virtù morali infuse perfette senza la carità: la stessa prudenza infusa per essere semplicemente vera e perfetta ha bisogno di essere fondata sulla carità.

Esaminiamo ora con più attenzione i doni dello Spirito Santo, che perfezionano l'opera di Dio in noi e la loro relazione con l'Eucaristia.

E) L'Eucaristia causa la perfetta attuazione, in noi, dei doni

possunt esse sine caritate, sed sine caritate, proprie loquendo, virtutes non sunt; nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, ut dicitur in II ethic."

[2082] Cfr. ibid. a. 5 "Et sic caritas sine fide et spe nullo modo esse potest."

[2083] Cfr. *Super Sent*. III d. 34 q. 2 a.3 qc.3. ; al crescere della carità crescono gli effetti di essa, cresce il timore ma crescono anche gli altri doni e le altre virtù infuse.

[2084] Cfr. *S.Th.,* I-II q.65 a. 3 in c. "Et sic patet quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam; sed etiam propter caritatem".

[2085] Cfr.ibid.

dello Spirito Santo[2086] *come partecipazioni alle Perfezioni divine e alle perfezioni di Cristo uomo.*

1) L'opera particolare che l'Eucaristia svolge in noi attraverso i doni dello Spirito Santo in quanto diversi dalle virtù infuse.

Parlammo più sopra dei doni dello Spirito Santo affermando che Cristo nella sua Umanità li aveva in modo sommo; per la carità che, come abbiamo già visto, ci rende partecipi in qualche modo dello Spirito Santo Dio, e pertanto per l'Eucaristia che è la fonte della carità, questi doni vengono in noi e con essi, a livello soprannaturale, si completa la nostra vita in Cristo con una partecipazione piu` alta alle sue perfezioni. Cosa sono i doni dello Spirito Santo? Come operano nell'organismo soprannaturale e in particolare sulla coscienza soprannaturale? Diciamo anzitutto che la dottrina di s. Tommaso su questo tema, durante le sue opere si è certamente evoluta ma in modo continuo sicché egli non ha smentito, in questo campo, alla fine della sua vita ciò che aveva detto all'inizio[2087]. Interessante è notare che nel *Super Sententiis* il Dottore Angelico afferma addirittura che i doni dello Spirito Santo sono virtù divine, e vanno ricondotte alle virtù esemplari[2088].

Seguiamo la trattazione che s. Tommaso fa di questi doni nella Summa Theologiae per poter profondamente rispondere alle domande che ci siamo poste. Anzitutto s. Tommaso si chiede che differenza c'è tra i doni

[2086] Su questo tema si possono utilmente consultare questi testi: GARDEIL A., "Dons du Sant-Esprit" in *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1930-1972, tome IV, Deuxième partie, 1728-1780; S. RAMIREZ, *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica in II partem Summae Theologiae divi Thomae expositio (I-II, qq. LXVII-LXX; II-II, qq. VIII, IX, XV, XLV, XLVI, LII, CLXXIX, CLXXXII)*. Obras completas de Santiago Ramírez, 7: Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1974 ; Menendez-Reigada *Los dones del Espìritu Santo y la perfecciòn cristiana, Madrid 1948 ;* KOSTKO, G., *Doni dello Spirito Santo e vita morale. San Tommaso nella Somma Teologica,* Roma 1997; NORIEGA BASTOS, *«Guiados por el Espiritu». El Espiritu· Santo y el conocimiento moral en Tomas de Aquino,* Roma 2000; S. PINCKAERS, "L' instinct et l'Esprit au coeur de l'étique chrétienne", in AA. VV., *Novitas et Veritas vitae. Mélanges offerts au professeur Servais Pinckaers à l'occasion de son 65^e^ anniversaire,* Paris Fribourg 1991, 213-223.

[2087] Cfr. KOSTKO, G., *Doni dello Spirito Santo e vita morale. San Tommaso nella Somma Teologica*, Roma 1997, pp. 67ss particolarmente p.71 .

[2088] Cfr. *Super Sent.,III* d.34 q.1 a.1 "Ad sextum dicendum, quod dona de quibus nunc loquimur, sunt virtutes divinae; unde reducuntur ad virtutes exemplares quas ponit in Deo, quae non sunt idem specie cum virtutibus politicis, sed sunt supra eas, ut dicit philosophus in 7 ethic.."

dello Spirito Santo e le virtù. La sua risposta è la seguente: le virtù, anche quelle infuse, perfezionano per il compimento degli atti in modo umano, i doni perfezionano l'uomo per il compimento di atti in modo ultra-umano[2089]; i doni quindi ci portano ad agire secondo il modo divino mentre le virtù ci portano ad agire secondo il modo umano sebbene la sostanza dell'abito della virtù è un regalo divino[2090].

Quanto appena detto, secondo s. Tommaso, si manifesta in modo particolarmente chiaro nella fede e nel dono (corrispondente) dell'intelletto; modo connaturale alla natura umana è che le cose divine siano percepite attraverso lo specchio delle creature e gli enigmi delle similitudini e per percepire in questo modo le cose divine c'è la fede, che è una virtù; il dono dell'intelletto, invece, illumina la mente riguardo alle cose udite affinché l'uomo anche in questa vita riceva una anticipazione della manifestazione di Dio che si avrà in Cielo laddove conosceremo Dio per essenza, infatti propriamente deve dirsi dono ciò che viene dato, a colui in cui è, dalla sola liberalità del donante e dal debito della sua condizione[2091]. Anche i doni, come tutte le perfezioni soprannaturali, sono in noi attraverso il Mistero Eucaristico e da esso sono portati alla somma perfezione sicché possiamo dire che la Trinità in Cristo mediante l'Eucaristia e attraverso i doni dello Spirito Santo perfeziona sommamente l'uomo per il compimento, in modo ultra-umano, di atti di eminente santità; l'Eucaristia infatti, come visto, è Causa Universale di grazia sicché tutto ciò che attiene alla grazia santificante ha per causa tale Sacramento; chi riceve la grazia santificante, infatti, secondo s. Tommaso, la riceve per una certa comunione eucaristica[2092], alla grazia santificante sono unite le virtù infuse tra cui la carità (di cui appunto l'Eucaristia è causa[2093]) essendo la grazia la nuova

---

[2089] *Cfr. Super Sent.,* III d. 34 q.1 a.1. "…Et secundum hoc dico, quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum: quod patet in fide et intellectu."

Cfr. *Super Sent.,* III d. 34 q. 1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, tria sunt genera virtutum. Sunt enim virtutes intellectuales, theologicae et morales, in quibus omnibus hoc commune invenitur quod perficiunt ad actus suos secundum humanum modum[…]".

[2090] Cfr. *Super Sent.,* III d. 34 q. 1 a. 1 ad 2 "Ad secundum dicendum, quod ratio doni non salvatur in virtutibus etiam infusis, quantum ad omnia, secundum quod salvatur in donis praedictis: quia modus operandi qui est in virtutibus, est secundum conditionem humanam, quamvis substantia habitus sit ex divino munere; et ita aliquo modo potest dici virtus donum."

[2091] Cfr. *Super Sent*., l. III d. 34 q.1 a.1. in c. "….Et secundum hoc dico, quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum: quod patet in fide et intellectu."

[2092] Cfr. *S. Th.* III q. 79 a. 1 ad 1m.

[2093] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre

natura dell'uomo offertagli da Cristo ed essendo le virtù, come visto, le disposizioni soprannaturali per cui tale natura è disposta bene; con la carità e con la grazia santificante vengono in noi infusi in noi anche i doni dello Spirito Santo[2094]; inoltre, come visto, l'Eucaristia realizza e perfeziona in noi la vita spirituale[2095] deificandoci[2096], ma nella vita spirituale sono necessari i doni dello Spirito Santo[2097], dunque necessariamente l'Eucaristia elargisce sommamente a noi tali doni; d'altra parte questi doni erano presenti in modo eccelso in Cristo-uomo e rendevano sommamente docile la sua volontà umana alla sua Volontà divina e l'Eucaristia appunto congiungendoci a

---

sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th.* III q. 79 a. 1"; per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.";*S. Th.* III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[2094] Cfr. *S. Th.* I-II q.68 a.5 in c. "… dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest."; *Super Sent*. I d.17 q.2 a.5 ex. "…dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus Sanctus non habetur" cioè i doni che attengono alla grazia santificante vengono infusi tutti insieme, ma la grazia santificante viene in noi con la carità ; s. Tommaso afferma altresì questa verità in due *sed contra* che lui stesso mostra di accettare nelle risposte che li seguono: *Super Sent.* III 34 1 6 arg.5 "Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur …" *Super Sent Super Sent.* III, d. 34, q. 2 a.3 qc. 3 sed contra 1 "Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur."

[2095] *In Io.,* cap. 6 l. 6. "Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est." S. *Th.* III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[2096] Cfr. *In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians."

[2097] Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 68 a. 2 in c.

Cristo[2098] e convertendoci in Lui[2099], ci assimila alla sua perfezione e dunque ci fa partecipare anche a tutti i suoi sette doni dello Spirito Santo, cioè a queste perfezioni che ci dispongono in modo eccelso ad essere mossi da Dio[2100].

Non lasciamoci tuttavia trarre in inganno da quanto detto finora immaginando una superiorità assoluta dei doni rispetto alle virtù infuse infatti, secondo s. Tommaso (per il quale le virtù teologiche sono quelle per cui la mente umana si unisce a Dio, le virtù intellettuali sono quelle per cui si perfeziona la ragione, le virtù morali sono quelle per cui le forze appetitive dell'uomo si perfezionano ad obbedire alla ragione, i doni sono abiti per cui tutte le forze dell'anima umana vengono disposte ad una piena sottomissione alla mozione divina) la relazione dei doni alle virtù teologiche, per cui l'uomo è unito allo Spirito Santo che muove, è simile a quella che vi è tra le virtù morali e le virtù intellettuali, per le quali è perfezionata la ragione: come le virtù intellettuali regolano le virtù morali, così le virtù teologiche sono preferite ai doni dello Spirito Santo e li regolano; invece se compariamo i doni alle virtù morali o intellettuali dobbiamo affermare che i primi sono nettamente più perfetti in quanto dispongono l'anima all'azione dello Spirito Santo, si può tuttavia riconoscere una certa precedenza delle virtù intellettuali e morali rispetto ai doni, quanto alla generazione, perché normalmente l'uomo attraverso una vita virtuosa perviene ad una vita veramente virtuosa, immersa cioè nella carità e nei doni dello Spirito Santo[2101]. Approfondendo e chiarendo, in certo modo, le indicazioni che s. Tommaso ci offre in S. Th. I-II q. 68 aa.4 e 8,

---

[2098] Super Sent. IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[2099]Cfr. *Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[2100]Cfr. *S.Th.* Iª-IIae q. 68 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quaedam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti . Manifestum est autem ex supradictis quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam secundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus Sancti se habent ad hominem in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto."

[2101]Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 68 a. 8 in c. et ad 2m.

con le indicazioni esplicative offerteci da Royo Marin[2102] dobbiamo dire che lo Spirito Santo ci guida anzitutto attraverso le virtù teologali e attraverso esse ci guida attraverso i doni dello Spirito Santo e attraverso le virtù morali infuse. Più precisamente: lo Spirito Santo ci guida attraverso le virtù teologali e attraverso esse , ulteriormente, attraverso i doni in quanto questi perfezionano le facoltà dell'anima perché seguano l'impulso dello Spirito Santo; lo Spirito Santo attraverso le virtù teologali ci guida, ulteriormente, anche attraverso le virtù morali infuse che perfezionano le facoltà dell'anima perché seguano l'impulso della ragione illuminata dalla fede. La guida dello Spirito Santo attraverso i doni è migliore di quella che Lui realizza attraverso le virtù morali infuse. La guida che lo Spirito Santo compie attraverso le virtù teologali è la più importante, dopo di essa, per importanza viene la guida che lo Spirito Santo realizza attraverso le virtù teologali e i doni, al terzo posto, per importanza, sta la guida che lo Spirito Santo realizza attraverso le virtù teologali e le virtù morali infuse, in questo senso s. Tommaso afferma che le virtù teologali sono più importanti dei doni perché li guidano mentre i doni sono più importanti delle virtù morali infuse perché quelli, a differenza di queste, ci fanno seguire lo Spirito Santo direttamente e non attraverso la ragione illuminata dalla fede.

2) Necessità, per la nostra salvezza, dell'opera che l'Eucaristia attua in noi mediante i doni dello Spirito Santo.

Nell'uomo vi è un duplice principio di azione: uno interiore ed è la ragione umana, uno esteriore ed è Dio; i doni dello Spirito Santo sono in noi per ispirazione divina ossia per una mozione che viene dall'esterno, da Dio, e ci dispongono a che possiamo essere mossi prontamente da Dio, mentre le virtù, anche quelle infuse, perfezionano l'uomo secondo che l'uomo è nato per essere mosso attraverso la ragione in tutto quello che fa[2103]; a questo

[2102] A. Royo Marin "Teologia della perfezione cristiana", ed. Paoline , Cinisello Balsamo, settima edizione anastatica 1987, p. 193 s.

[2103]Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 68 a. 1 in c. "…..Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus, debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum, sic enim dicitur Isaiae XI, requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus, et cetera. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio

riguardo è importante notare che tutto ciò che si muove, è necessario che sia proporzionato al motore, cioè: alla realtà che muove deve essere proporzionata la realtà che è mossa. Questa è la perfezione di ciò che è mosso: la disposizione per la quale è inclinato ad essere mosso bene dal suo motore; quanto più è perfetto il motore tanto meglio deve essere disposta, affinché sia essa stessa perfetta secondo le sue possibilità, la realtà che è mossa[2104]. Dio che è perfettissimo richiede una perfettissima disposizione nell'uomo che da Lui deve essere mosso, tale disposizione si realizza certamente, in certo modo, già attraverso le virtù infuse ma in modo speciale si realizza con i doni dello Spirito Santo.

Più precisamente, per l'azione dei doni dello Spirito Santo possiamo dire che Dio, mediante l'Eucaristia, ci comunica un soprannaturale

autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens, unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est; et etiam philosophus hoc dicit, in cap. de bona fortuna. Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori, et haec est perfectio mobilis inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur, sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum, ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a docente. Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiae l, Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii. Et philosophus etiam dicit, in cap. de bona fortuna, quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum."

[2104] Cfr. ibid. "Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori, et haec est perfectio mobilis inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur, sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum, ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a docente."

istinto[2105], in cui giudichiamo le cose divine per connaturalità[2106], realizziamo una conoscenza sperimentale di Dio per assimilazione soprannaturale alla seconda Persona della Trinità[2107] e attuiamo prontamente il bene conosciuto[2108]. Dio perfeziona la ragione umana, prosegue s. Tommaso, in modo duplice: con la perfezione naturale e con la perfezione soprannaturale; la prima perfezione pur essendo meno perfetta della seconda, è nell'anima umana in modo più perfetto, invero questa prima perfezione è pienamente posseduta dall'uomo mentre la seconda è posseduta in maniera quasi imperfetta infatti conosciamo e amiamo Dio imperfettamente; tale possesso imperfetto implica la necessità della mozione divina in noi perché ciò che ha imperfettamente una qualche virtù non può per sé operare se non è mosso da un altro; in ordine al fine ultimo soprannaturale, al quale la ragione muove secondo che è formata in qualche modo e imperfettamente attraverso le virtù teologiche, non basta, quindi, la stessa mozione della ragione e della volontà se non c'è dall'alto la mozione e l'istinto dello Spirito Santo[2109] secondo ciò che dice Rom. 8,14-17 "Quelli che sono mossi dallo Spirito Santo, questi sono figli di Dio[...]e se figli anche eredi", il Salmo 42 afferma a riguardo "Il tuo Spirito buono mi guidi

---

[2105] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 68 a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi.
Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, et in vi appetitiva."

[2106] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 45 a.2 in c."Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti, sicut Dionysius dicit, in II cap. De div. Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina.
Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Cor. VI, qui adhaeret Deo unus spiritus est."

[2107] Cfr. *S.Th.,* I q. 43 a. 5 ad 2m.

[2108] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 68 a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi.
Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, et in vi appetitiva."

[2109] Riguardo a questo tema una trattazione interessante può trovarsi in J. NORIEGA BASTOS, *«Guiados por el Espiritu». El Espiritu· Santo y el conocimiento moral en Tomas de Aquino,* Roma 2000, pag. 477 ss.

in terra piana" poiché in quella eredità beata nessuno può pervenire, se non è mosso e condotto dallo Spirito Santo[2110]; sottolineo che i doni operano su tutte le forze interiori dell'uomo cioè, in particolare, sulla volontà e sull'intelletto[2111].

La perfezione conferita all'uomo dalle virtù teologiche, che sono le virtù infuse basilari, è dunque incompleta e imperfetta per condurci alla beatitudine: i doni dello Spirito Santo sono necessari per la vita soprannaturale; l'altissima perfezione di Dio rende necessari, per il movimento soprannaturale e per la santificazione dell'uomo, i doni dello

---

[2110]Cfr. S.Th.,Iª-IIae q. 68 a. 2 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessarium donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo, primo quidem, naturali perfectione, scilicet secundum lumen naturale rationis; alio modo, quadam supernaturali perfectione, per virtutes theologicas, ut dictum est supra. Et quamvis haec secunda perfectio sit maior quam prima, tamen prima perfectiori modo habetur ab homine quam secunda, nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum . Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur. Sed id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur. Sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare, luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari, sed discipulus eius, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini; homo potest operari, per iudicium rationis. Si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis, unde secundum philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte formata per virtutes theologicas; non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti ; secundum illud Rom. VIII, *qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et haeredes*, et in Psalmo CXLII, dicitur, *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*; quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto. Et ideo ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti."

[2111] Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 68 a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi.
Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, et in vi appetitiva."

Spirito Santo[2112]. Riguardo a tale necessità è di particolare interesse quanto afferma ulteriormente s. Tommaso laddove dice che:

> Ad tertium dicendum quod rationi humanae non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus. Unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, et alia huiusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed Deus cuius scientiae et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et ceteris huiusmodi, nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus Sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari. [2113]

Alla ragione umana, anche se perfezionata dalle virtù teologiche, non tutte le cose sono conosciute e possibili , perciò essa non può respingere ogni stoltezza e simili, ma Dio, che tutto conosce e che tutto governa, con la sua mozione e con i suoi doni ci rende sicuri da ogni stoltezza, ignoranza, durezza di cuore e simili. È necessario per l'uomo seguire l'istinto divino per essere veramente retto e appunto i doni dello Spirito Santo, come dice s. Tommaso, sono necessari laddove è necessario seguire l'istinto divino[2114], perciò i doni dello Spirito Santo sono necessari nella nostra vita spirituale.

Ricevere veramente l' Eucaristia e con essa la perfezione della vita spirituale[2115], essere veramente incorporato a Cristo, alla sua vita nella carità, significa necessariamente ricevere i doni dello Spirito Santo sicché sia lo Spirito Santo stesso, in Cristo, a guidarci e muoverci: solo quelli che sono mossi dallo Spirito Santo sono veramente figli di Dio (Rom.8,14)!

3) Attraverso i doni l'Eucaristia ci rettifica sommamente sotto un certo quale istinto divino e attua in modo eminente ciò cui siamo

---

[2112] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 68 a. 2 in c.

[2113] Cfr. ibid. ad 3m.

[2114] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 68 a. 2 in co.

[2115] Cfr. *In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians." S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

ordinati da Dio.

I veri figli di Dio, nei quali operano i doni dello Spirito Santo, hanno una rettitudine altissima perché Dio stesso, che è infallibile, li guida; in questa linea la definizione delle virtù infuse, secondo cui esse sono buoni abiti della mente che Dio realizza in noi senza di noi e per cui l'uomo vive rettamente e non compie il male, va intesa nel senso che la rettitudine di vita che si attua per le virtù infuse è secondo la ragione illuminata e fortificata dalla grazia, i doni dello Spirito Santo invece ci donano una vita retta secondo l'istinto divino; perciò s. Tommaso volendoci offrire una embrionale definizione dei doni quasi per contrapporla a quella delle virtù ha affermato che essi sono ciò che Dio ci dona in ordine a che siamo mossi da Lui[2116]. Dunque l'Eucaristia, attraverso i doni dello Spirito Santo, ci rettifica assoggettandoci, in certo modo, ad un certo istinto divino che ci guida; tale assoggettamento è voluto dall'eternità da Dio. Dicemmo più sopra che s. Tommaso, riprendendo un' asserzione dionisiana, più volte dice nelle sue opere che l'uomo è nato per essere mosso attraverso la ragione (quindi, in particolare, attraverso le virtù infuse), ora dobbiamo aggiungere che lo stesso s. Dottore afferma che l'uomo è fatto per essere guidato dallo Spirito Santo attraverso i suoi doni[2117], ordunque se vogliamo spiegare profondamente queste due affermazioni del s. Dottore dobbiamo affermare che l'uomo è creato certamente per vivere nelle virtù infuse (ed essere mosso attraverso la ragione) e giungere alla beatitudine ma appunto perciò è creato anche per poter vivere sotto l'azione dei doni dello Spirito Santo senza i quali mai potrà giungere al suo Fine Ultimo, come visto. È interessante in questa linea un testo di s. Tommaso:

> " Spiritus enim Sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem, appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quae sunt infra hominem."[2118]

Lo Spirito Santo, pertanto, muove, attraverso la grazia, la mente

---

[2116]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 68 a. 1 ad 3 "Ad tertium dicendum quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur, qua recte vivitur, intelligendum est de rectitudine vitae quae accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius; quod scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus."

[2117]Cfr. ibid. a. 4 in c.

[2118]Cfr. *S.Th.,* I-II q 70 a.4 in c.

umana a ciò che è secondo ragione (ossia alla vita secondo le virtù infuse, in particolare) ma più ancora a ciò che è sopra la ragione umana cioè alla vita secondo i doni dello Spirito Santo; l'appetito sensitivo muove l'uomo a ciò che è inferiore all'uomo.

Precisiamo che l'affermazione di s. Tommaso per cui Dio è principio esteriore di azione per l'uomo va controbilanciata con la dottrina per cui in realtà Dio e` piu` intimo a noi di noi stessi[2119]; che Dio sia esteriore a noi significa che è distinto da noi stessi e che è intimo a noi più di noi stessi, significa che noi non siamo Dio ma sue creature, da Lui stesso continuamente tenute nell'essere. La distinzione di Dio (che è perfettissimo) da noi (che siamo imperfetti) fa sì che, come detto, noi dobbiamo disporci in modo perfetto per poter essere mossi direttamente da Lui; i doni dello Spirito Santo sono delle perfezioni, degli abiti che ci dispongono nella maniera più alta per essere mossi da Dio, essi, in particolare, rendono l'uomo pronto ad obbedire allo Spirito Santo, essi si relazionano all'uomo a riguardo dello Spirito Santo come le virtù morali si relazionano alla forza appetitiva riguardo alla ragione; le virtù morali infatti perfezionano la forza appetitiva secondo che è nata per essere mossa dal comando della ragione, i doni perfezionano l'uomo secondo che è nato per essere mosso dallo Spirito Santo e giungere alla Beatitudine eterna[2120].

4) L'Eucaristia opera attraverso i doni in tutte le potenze dell'anima perfezionandole.

Tale perfezionamento che si attua attraverso i doni quali potenze dell'anima ha per soggetto? S. Tommaso risponde a questa domanda affermando che tutte le forze umane sono nate per essere mosse dallo Spirito Santo come da una qualche superiore potenza e pertanto in tutte le forze umane, che possono essere principii di atti umani (cioè le potenze

[2119] Cfr. tra gli altri *S. Th* I q 8; *C Gent.*,l.3 c.68.

[2120]Cfr. S.Th.,Iª-IIae q. 68 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quaedam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti . Manifestum est autem ex supradictis quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam secundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus Sancti se habent ad hominem in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto."

intellettive attinenti alla conoscenza e all'amore) in coloro che hanno la santa grazia, come vi sono le virtù così vi sono pure i doni[2121]. Per quanto riguarda le potenze intellettive attinenti alla conoscenza, prosegue s. Tommaso, la ragione umana è speculativa e pratica e in entrambe si deve considerare la apprensione della verità (che riguarda l'invenzione della verità) e il giudizio della verità stessa; nell'apprensione della verità: il dono dell'intelletto perfeziona la ragione speculativa e il dono del consiglio perfeziona la ragione pratica; per il retto giudizio: il dono della sapienza perfeziona la ragione speculativa, il dono della scienza perfeziona la ragione pratica[2122]. Per quanto riguarda le potenze intellettive dell'uomo attinenti all'amore: in quello che riguarda i rapporti con gli altri esse si perfezionano per il dono della pietà; in quello che riguarda sé l'uomo stesso esse sono perfezionate: per mezzo del dono della fortezza contro il terrore dei pericoli, per mezzo del dono del timore contro la concupiscenza disordinata delle cose dilettevoli[2123]. Dunque l'Eucaristia possiamo dire che opera doppiamente su tutte le nostre potenze interiori: opera con le virtù infuse e opera con i doni dello Spirito Santo; così noi veniamo sommamente assimilati a Cristo e unificati in Lui, secondo che tra i doni dello Spirito Santo vi è una connessione necessaria. Sviluppando la somiglianza che c'e` tra la prudenza nell'ordine delle virtu` morali e la carita` nell'ordine della vita soprannaturale per cui la carità è versata nei nostri cuori dallo Spirito Santo (Rm.5,5) il Dottore Angelico afferma invero che, come le virtu` morali sono connesse tra loro nella prudenza, e come le virtù infuse sono connesse nella carità, cosi` i doni dello Spirito Santo sono tra loro connessi

[2121]Cfr. *S.Th.*I-IIae q.68 a.4 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica, et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem; et iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis, perficitur speculativa ratio per intellectum; practica vero per consilium. Ad recte autem iudicandum, speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur. Appetitiva autem virtus, in his quidem quae sunt ad alterum, perficitur per pietatem. In his autem quae sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra terrorem periculorum, contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium, per timorem, secundum illud Proverb. XV, per timorem Domini declinat omnis a malo; et in Psalmo CXVIII, confige timore tuo carnes meas, a iudiciis enim tuis timui. Et sic patet quod haec dona extendunt se ad omnia ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales."

[2122]Cfr. *S.Th.*I-IIae q.68 a.4 in c.

[2123]Cfr. ibid.

nella stessa carità, perciò chi ha la carita` ha tutti i doni dello Spirito Santo i quali senza la carita` non si possono assolutamente avere[2124], in questa linea intendiamo che non c'è vero dono dello Spirito Santo che stia da solo, i doni dello Spirito Santo si hanno tutti insieme, con la carità, o non si hanno; o si partecipa come membra vive al Corpo di Cristo anche attraverso i doni dello Spirito Santo, o non si partecipa affatto.

5) L'Eucaristia attraverso i doni ci offre di poter attuare sommamente, in noi, i meriti e i premi delle beatitudini evangeliche, fissandoci, altresì in ciò che, di tali doni, rimane in eterno.

I doni dello Spirito Santo sono inseparabili dalla beatitudine imperfetta che si ha per la carità; per essi, che sono disposizioni ad agire, siamo appunto disposti alle azioni altissime e perfette con essi collegate: le beatitudini; come vedremo più avanti allorché parleremo approfonditamente delle beatitudini, s. Tommaso collega ognuna di queste ad un dono particolare. Più precisamente, come vedremo più avanti, dobbiamo dire che l'Eucaristia attraverso i doni dello Spirito Santo ci dà di poter attuare, quaggiù, i meriti delle beatitudini, meriti che consistono nel compimento di azioni di somma perfezione che sono dette beatitudini, e ci dà altresì di poterci fissare in Cielo in quel bene dei doni che permane in eterno. Infatti i doni sono relati alla beatitudine perfetta del Cielo anche nel senso che essi, quanto alla loro essenza, permangono in Cielo: quello che essi realizzano qui, si realizzerà sommamente nella beatitudine celeste laddove Dio ci muoverà, attraendoci a sé, nella maniera più perfetta, invece tali doni non permarranno quanto alla materia circa la quale operano, perché qui sulla terra operano su una materia che in Cielo non ci sarà[2125] e così : del dono della sapienza rimarrà la certezza che essa dona a noi delle cose eterne, ma scomparirà la speranza che la sapienza oggi rafforza; del dono dell'intelletto di cui si dice che penetra le cose ascoltate e illustra l'anima, passerà

[2124]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 68 a. 5 in c. "Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritas de facili ex praemissis potest haberi. Dictum est enim supra quod sicut vires appetitivae disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animae disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per caritatem, secundum illud Rom. V, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest."

[2125]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 68 a. 6 in co.

l'aspetto dell'ascolto ma permarrà l'illuminazione della mente; del dono del consiglio passerà la sua efficacia nell'impedirci la precipitazione, ma permarrà quella di riempire l'animo con la ragione, vale a dire con la regola, di vita eterna, che in Cielo sarà in pienezza Dio; del dono della fortezza verrà meno l'aspetto di lotta contro le realtà avverse ma permarrà, in certo modo, il sostenere la nostra totale oblazione (s. Tommaso parla di confidenza) a Dio; del dono della scienza verrà meno l'aspetto di cancellare la nostra ignoranza ma permarrà quello di riempire la nostra mente di conoscenza; del dono della pietà verrà meno l'aspetto delle opere di misericordia ma permarrà quello dell'intimo amore dei prossimi; del dono del timore verrà meno l'aspetto secondo cui esso evita che l'uomo insuperbisca ma permarrà l'aspetto di conforto che ci verrà dalle cose che ora speriamo ma che allora possederemo[2126]. Possiamo dire che l'opera che Dio realizza attraverso i doni dello Spirito Santo si realizzerà sommamente nella gloria del Cielo, laddove scompariranno tutti quegli aspetti di speciale limite collegati con la nostra attuale situazione di viatori e di "feriti" dal peccato originale e/o dalle sue conseguenze.

Concludiamo questa trattazione generale sui doni ringraziando il Signore per le meraviglie che compie in e in particolare per le meraviglie di grazia che sono proprio questi doni dello Spirito Santo per cui l'uomo è guidato da questo istinto divino infallibile che lo fa procedere sicuro verso il Cielo: davvero qui si percepisce più direttamente cosa significa che l'uomo mediante l'Eucaristia per la grazia viene deificato partecipando soprannaturalmente di Cristo Dio uomo che è Verità.

La trattazione speciale di ogni dono dello Spirito Santo sarà realizzata più avanti in relazione alla virtù cui esso è particolarmente collegato.

[2126]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 68 ad 2 m.

CAP. XI

L'EUCARISTIA, CAUSA IN NOI LA FEDE[2127]

[2127] Sul tema della fede in s. Tommaso si può utilmente consultare: S. RAMIREZ, *De fide divina in I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio*. 1ª ed.: Biblioteca de Teólogos Españoles, 41. Obras completas de S. M. Ramírez, 10: Editorial San Esteban, Salamanca, 1994; R. GARRIGOU LAGRANGE, *De virtutibus theologicis*, Marietti, Torino 1948, 31-305; J. Jenkins, *Knowledge and faith in Thomas Aquinas,*Cambridge University Press, Cambridge 1997; S. PINCKAERS *La vida spiritual* , Edicep, Valencia 1994 , 139-151.

FORMATA E PERFETTA E ATTUA SOMMAMENTE IN NOI I DONI DELL'INTELLETTO E DELLA SCIENZA[2128].

A) L'Eucaristia causa in noi la fede formata e perfetta.

1)L'Eucaristia, attraverso la fede, ci dà di partecipare sommamente alla divina Verità e alla scienza infusa di Cristo-uomo.

Come abbiamo detto la SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia causa ogni nostra perfezione soprannaturale, in particolare causa in noi la carità attuale e fervente[2129], la perfezione della beatitudine del Cielo[2130], e ci comunica evidentemente, per partecipazione a Cristo, la somma perfezione delle virtù infuse[2131] che vengono versate in noi

---

[2128] Sulla relazione tra l'Eucaristia e la fede si può utilmente consultare M. LLAMERA "La Eucaristìa y las virtudes teologales"*, Ciencia Tomista* 84 (1957), 345- 398.

[2129] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th.* III q. 79 a. 1"; per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m "Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.";*S. Th.* III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[2130] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, il paragrafo intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th*. III q. 79 a. 2."

[2131] L' Eucaristia ci deifica (*In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians."), perciò ci rende sommamente perfetti in tutto il nostro agire (*S. Th.* III q. 79 a.1 ad 1m) e dunque in tutte le virtù che si richiedono nel nostro operare in Cristo;Cfr. anche *Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis

simultaneamente con la carità[2132], perciò anzitutto causa la somma perfezione della fede, che è la prima di queste virtù ad operare in noi[2133].

La fede ha per causa prima Dio, invero per essa occorrono due cose:

1) la proposizione all'uomo delle verità da credere cioè delle verità della fede, e tale proposizione è da Dio poiché esse eccedono la ragione umana e dunque non entrano nella contemplazione umana se non in

---

quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[2132]Cfr. *Super Sent.* III d. 36 q.1 a.2 in c. "Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur." *S. Th.* I-II q. 65 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cuius ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae, quam in operibus naturae. Sic autem videmus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda, sicut in animalibus inveniuntur organa quibus perfici possunt opera ad quae peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam; sed etiam propter caritatem. Et quod qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas."

[2133]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 4 a. 7 in co." Respondeo dicendum quod aliquid potest esse prius altero dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est, necesse est virtutes theologicas, quarum obiectum est ultimus finis, esse priores ceteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et caritatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est obiectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et caritas. Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per philosophum, in VIII physic..Et secundum hoc aliquae virtutes possunt dici per accidens

quanto Dio le rivela a noi direttamente o attraverso i predicatori;

2) l'assenso del credente alle verità proposte, e quanto ad esso si può considerare una doppia causa: esteriore e interiore; la causa esteriore è rappresentata da ciò che da fuori induce l'uomo alla fede, come il vedere miracoli o la persuasione dell'uomo che induce a questa virtù, tali cause non sono sufficienti per giungere alla fede senza che intervenga una causa interiore che spinga l'uomo interiormente ad assentire alle cose riguardanti questa virtù, tale causa non è solo il libero arbitrio, come dicevano i pelagiani, ma è Dio stesso il quale muove interiormente la persona umana attraverso la grazia; la causa principale e propria di questa virtù è pertanto Dio che interiormente muove l'anima ad assentire alle verità della fede[2134]. Più precisamente occorre dire che Dio attraverso la divina grazia prepara la volontà degli uomini affinché sia elevata a quelle cose che sono sopra la natura, ossia alle cose della fede[2135], e sia mossa a questa virtù[2136].

L'Eucaristia è lo strumento di cui Dio si serve per farci assentire nella maniera più perfetta alle verità che Dio stesso ci propone; questo assenso, donandoci una conoscenza soprannaturale di realtà divine ci assimila in modo particolare, come a sua causa esemplare, alla divina Scienza, e ci fa partecipare alla divina Verità; infatti dice s. Tommaso che: nella manifestazione della fede Dio è come agente che ha da sempre la perfezione della scienza mentre l'uomo è come materia che riceve l'influsso di Dio agente [2137] e aggiunge che:

> "Unde fidelis manet in sua fide, quia fides nihil aliud est, quam participatio sive adhaesio veritati. Ipse autem est ipsa veritas, quae negare se non potest."[2138]

La divina Verità conosce tutto perfettamente e noi partecipiamo a questa infinita e perfettissima conoscenza per la fede. In quanto Cristo è Dio

priores fide, inquantum removent impedimenta credendi, sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei.Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint verae virtutes nisi praesupposita fide, ut patet per Augustinum, in libro contra Iulianum."

[2134]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 6 a.1 in c., ad 1m, ad 3m.

[2135] Cfr. ibid. ad 3m "Ad tertium dicendum quod credere quidem in voluntate credentium consistit, sed oportet quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam, ut supra dictum est".

[2136]Cfr. ibid. q. 6 a.1 in c., ad 1m, ad 3m .

[2137]Cfr. *S.Th.* II-II q.1 a.7 ad 3m.

[2138] Cfr. *In II Thim* c. 2 l.2.

Verità noi partecipiamo a Lui mediante la fede; per questa virtù noi partecipiamo, però, anche alle perfezioni di Lui in quanto uomo, in particolare partecipiamo alla sua perfezione di conoscenza e di obbedienza.

Cristo-uomo non aveva propriamente la fede secondo che essa ha per oggetto la Realtà divina in quanto non vista ma aveva la perfezione della conoscenza che la fede ci offre, cioè aveva ed ha la visione beata[2139], Cristo aveva anche somma scienza infusa per cui era pienamente attuato il suo intelletto possibile[2140]; Cristo aveva la perfezione somma dell'obbedienza, questa virtù è al cuore della fede per la quale obbediamo a Dio che si rivela[2141]. Impropriamente, per una certa quale somiglianza della fede alla visione beata quanto alla certezza o alla fermezza dell'adesione si può dire che Cristo aveva la fede[2142]; in questa linea s. Caterina da Siena afferma che la visione beata causava in Cristo una perfettissima fedeltà che in noi, imperfettamente, è causata dalla fede[2143]. Noi, proprio mediante l'Eucaristia partecipiamo di Lui, delle sue perfezioni, e in particolare partecipiamo, per la fede, imperfettamente alla scienza di Cristo, alla sua obbedienza e, in certo modo, alla sua fede.

Quanto abbiamo detto ci permette di capire che facendoci realizzare gli atti propri della virtù della fede, Dio non ci rende persone leggere[2144] o stolte ma ci rende veramente sapienti perché ci fa partecipare, come detto, soprannaturalmente a Sé stesso, che è Verità e Sapienza per essenza e a

---

[2139] Cfr. *S. Th.* III q. 7 a.3 ad 1m e ad 2m.

[2140]Cfr. *S.Th.,* III q. 12 a.1 in c. "…Et ideo, sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis."

[2141] Cfr. *S. Th.* III q. 7 a.3 ad 2m. "..meritum fidei consistit in hoc quod homo, ex obedientia Dei, assentit istis quae non videt, secundum illud Rom. I, ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius.
Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus, secundum illud philipp. II, factus est obediens usque ad mortem. Et sic nihil ad meritum pertinens docuit quod ipse excellentius non impleret."

[2142] Cfr. *S. Th.* III q. 7 a.3 ad 3m "Ad tertium dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, fides proprie est qua creduntur quae non videntur. Sed fides quae est rerum visarum, improprie dicitur, et secundum quandam similitudinem, quantum ad certitudinem aut firmitatem adhaesionis."

[2143] Cfr. S. Caterina da Siena, *Dialogo della Divina Provvidenza*, c.154, ed. Cantagalli, Siena 1994, pag. 347.

[2144]Cfr. ibid. ad 3m " Ad tertium dicendum quod ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum. Et ideo non tollitur ratio meriti."

Cristo uomo che è sommamente perfetto. La fede non è un credere a favole riguardanti cose invisibili perché inesistenti; è un credere a Dio e ai Misteri che Lui ci rivela, Realtà che proprio in quanto altissime e divine superano le nostre capacità conoscitive razionali; Dio, però, per sostenere la nostra fede e confermare le sue parole si è degnato e si degna di realizzare segni propriamente divini come i miracoli, le liberazioni dai demoni etc. La fede degli Apostoli si radica sull'incontro con Cristo risorto, non dimentichiamolo. La fede non è un correre dietro a favole false e rassicuranti ma un seguire il Cristo le cui parole si sono attuate, si attuano e sempre si attueranno, esse, infatti, a differenza dei cieli e della terra, non passeranno mai (Mt. 24,35): sono parole di Dio-uomo. In questa linea s. Paolo (1 Cor. 2,6ss) parla della vera sapienza intendendo con questo termine proprio la conoscenza soprannaturale che per la fede Dio riversa in noi, e veri sapienti sono appunto non coloro che si basano sulle ragioni umane e su quello che si vede ma sono coloro che partecipano della Conoscenza divina nella "tenebra"(per l'intelletto) della fede.

2) L'Eucaristia fa assentire fermamente l'intelletto nostro alle realtà invisibili oggetto della fede.

La virtù più importante, spiega s. Tommaso, a livello soprannaturale, è, come detto, la carità; normalmente ad essa si giunge attraverso la fede informe, e quindi la prima virtù, in certo modo, o meglio il primo abito infuso da Dio per condurci alla salvezza è quello della fede; infatti lo stesso ultimo fine occorre che sia prima nell'intelletto e poi nella volontà: ciò che non si conosce non può essere amato e per poter amare soprannaturalmente occorre conoscere soprannaturalmente; la fede ci dispone alla conoscenza soprannaturale: per la fede Dio Ultimo Fine, secondo che è oggetto di beatitudine, è nel nostro intelletto, mentre per la speranza e la carità Dio, in quanto oggetto di beatitudine, è nella nostra volontà; per la carità, in particolare, siamo disposti all'amore soprannaturale e poiché la conoscenza soprannaturale precede l'amore soprannaturale, perciò la fede viene prima della carità [2145] .

La fede è definita nella S. Scrittura come: sostanza delle cose sperate e argomento delle cose che sono invisibili (Eb. 11, 1); s. Tommaso si ferma su questa definizione spiegandola approfonditamente[2146]. Anzitutto, egli dice, la fede ha per suo oggetto e fine la Verità Prima, tale Verità si relaziona all'atto

[2145]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 4 a. 7 in c. ; per il testo vedi nota precedente.

[2146]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 4 a. 1 in c.

della fede per modo di fine secondo la ragione di cosa non vista, il che pertiene alla ragione di cosa sperata, invero ciò che non vediamo ma che desideriamo lo speriamo, dunque la relazione della fede al suo fine, che è l'oggetto della volontà, è indicato nella definizione suddetta allorché si afferma che questa virtù è sostanza delle cose sperate, il termine sostanza indica l'inizio di tali realtà sperate in noi; le realtà da sperare, e in particolare Dio, sono contenute nella fede e per essa iniziano ad essere in noi; noi speriamo di essere beatificati nel contemplare per aperta visione ciò che ora crediamo[2147]. È per l'intervento della volontà che l'intelletto aderisce fermamente alle realtà della fede perciò occorre dire che questa virtù è ordinata come al suo fine agli oggetti di quelle virtù per le quali è perfezionata la volontà, tra le quali virtù vi è la speranza e pertanto nella definizione della fede viene posto l'oggetto della speranza[2148]. La seconda parte della definizione paolina della fede, prosegue s. Tommaso, mette in rilievo la relazione tra l'atto di questa virtù e l'oggetto dell'intelletto secondo che è l'oggetto di questa virtù; tale relazione è indicata con il termine: argomento di ciò che non appare; il termine argomento, secondo s. Tommaso, significa qui: effetto dell'argomento; infatti attraverso l'argomento l'intelletto è indotto ad aderire ad una qualche verità e attraverso la fede l'intelletto umano è indotto ad aderire alle verità che Dio rivela[2149]; queste verità rivelate non sono nell'intelletto umano attraverso la via della scienza naturale dell'uomo, perciò sono dette non apparenti.

Volendoci offrire una sua propria definizione di questa virtù, tratta da ciò che la Bibbia afferma di essa, s. Tommaso dice che: la fede è un abito della mente per il quale inizia la vita eterna in noi facendo assentire fermamente l'intelletto nostro alle realtà invisibili[2150].

Dunque la Trinità SS.ma in Cristo attraverso l'Eucaristia causa in noi la perfezione di questo abito della mente (e la perfezione di tale abito) per il quale inizia la vita eterna in noi facendo assentire fermamente il nostro intelletto alle realtà invisibili; in sostanza possiamo dire che l'Eucaristia, in

---

[2147] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 4 a.1 in co.

[2148]Cfr. ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod, cum fides pertineat ad intellectum secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod ordinetur, sicut ad finem, ad obiecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas. Inter quas est spes, ut infra patebit. Et ideo in definitione fidei ponitur obiectum spei."

[2149]Cfr. ibid. q. 4 a. 1 in co.

[2150] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 4 a. 1 in c. "…Si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere quod fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus."

quanto Fonte della fede, assimilandoci, in particolare a Cristo obbediente[2151], ci fa assentire fermamente e perfettamente alle realtà invisibili, cioè alle realtà che non sono da noi conosciute per scienza naturale, e che sono oggetto di fede; in questo senso, impropriamente, l'Eucaristia possiamo dire che ci fa partecipare alla fede di Cristo[2152].

3) L'Eucaristia causa in noi la perfezione dell'atto di fede formata.

L'Eucaristia attua in noi, come detto, la fede perfetta, ciò significa prima di tutto, secondo la dottrina tomista, che essa attua in noi la fede formata o viva cioè la fede unita alla carità; infatti, precisa s. Tommaso, ogni atto volontario riceve la specie dal fine che è l'oggetto della volontà, ciò da cui una cosa riceve la specie è come una forma di quella cosa, e perciò la forma di ogni atto volontario è il fine a cui quell'atto è ordinato, sia perché da esso riceve la specie, sia anche perché il modo dell'azione occorre che risponda proporzionalmente al fine; da quello che abbiamo appena detto risulta che l'atto di fede (che è un atto volontario) è ordinato all'oggetto della volontà, che è il bene, come al suo fine, e questo bene che è il fine della fede è il Bene divino, oggetto della carità; perciò la carità si dice che è forma della fede perché per la carità l'atto della fede è perfezionato e formato[2153]; più semplicemente: per la carità l'atto di fede diventa meritorio della vita eterna.

Alla fede formata si oppone la fede informe che manca della perfezione della carità. Precisiamo già ora che anche la causa della fede informe è Dio stesso e perciò tale fede è un dono di Dio, tuttavia essa è detta informe per la sua mancanza di forma, cioè di carità; la fede informe anche se non è perfetta semplicemente secondo la perfezione di virtù, è tuttavia

---

[2151] Cfr. *S. Th.* III q. 7 a.3 ad 2m. "..meritum fidei consistit in hoc quod homo, ex obedientia Dei, assentit istis quae non videt, secundum illud Rom. I, ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius.
Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus, secundum illud philipp. II, factus est obediens usque ad mortem. Et sic nihil ad meritum pertinens docuit quod ipse excellentius non impleret."

[2152] Cfr. *S. Th.* III q. 7 a.3 ad 3m "Ad tertium dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, fides proprie est qua creduntur quae non videntur. Sed fides quae est rerum visarum, improprie dicitur, et secundum quandam similitudinem, quantum ad certitudinem aut firmitatem adhaesionis."

[2153]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 2 a. 2 ad 1m : "Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma fidei inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut supra dictum est, cum de actibus humanis in communi ageretur."

perfetta per una qualche perfezione che è sufficiente perché essa possa essere detta fede[2154]. Si noti bene: causa della imperfezione dell'atto di fede informe non è Dio: Dio è causa dell'atto di fede informe in quanto atto e non in quanto informe; la conoscenza soprannaturale che è propria anche dell'atto di fede informe è da Dio, non è invece da Dio la mancanza di carità[2155]. L'abito della fede formata e della fede informe è lo stesso; essendo la fede perfezione dell'intelletto, ad essa attiene di per sé ciò che attiene all'intelletto mentre ciò che attiene alla volontà non vi attiene per sé.[2156]

Dalla fede informe, che segna l'inizio della fede in noi, si passa, se la persona si converte, alla fede formata intervenendo la carità e la grazia santificante; al contrario venendo meno la carità e la grazia santificante in colui che aveva la fede perfetta, normalmente la fede rimane ma informe, purché non vi siano peccati diretti contro la fede; nel passaggio dalla fede formata alla informe e viceversa non è la fede che cambia, ma cambia l'anima in cui è tale fede[2157].

La fede formata è vera virtù, semplicemente perfetta, mentre la fede informe non lo è, il che significa che pur essendo l'abito della fede formata e della fede informe lo stesso, nel caso della fede formata esso è sempre principio di atto veramente e semplicemente buono, nel caso della fede

---

[2154]Cfr. *S. Th.*II-II q. 6 a. 2 ad 1m " Ad primum ergo dicendum quod fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione quae sufficit ad fidei rationem."

[2155]Cfr. ibid. ad 2m " Ad secundum dicendum quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus secundum quod est actus moralis, ut supra dictum est, dicitur enim actus deformis per privationem formae intrinsecae, quae est debita commensuratio circumstantiarum actus. Et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus inquantum est actus. Vel dicendum quod deformitas non solum importat privationem debitae formae, sed etiam contrariam dispositionem. Unde deformitas se habet ad actum sicut falsitas ad fidem. Et ideo sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa. Et sicut fides informis est a Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint caritate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit. "

[2156]Cfr. ibid. a. 4 "Et ideo aliter dicendum quod idem est habitus fidei formatae et informis. Cuius ratio est quia habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum, quod autem pertinet ad voluntatem non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc diversificari possit habitus fidei. Distinctio autem fidei formatae et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, idest secundum caritatem, non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus. "

[2157]Cfr. *S. Th.*II-II q. 6 a. 4 ad 1m et 4m.

informe non lo è; la fede informe pur avendo la perfezione propria dell'atto di fede informe non ha la perfezione dovuta per parte della volontà, perfezione che si realizza con la carità; perciò fede formata e informe non differiscono tra loro secondo la specie ma come perfetto e imperfetto nella stessa specie; come detto: la fede informe essendo imperfetta non giunge alla perfetta ragione di virtù[2158].

Interessante ci pare qui una precisazione: in colui che passa dalla incredulità alla fede formata, è sanata la precedente infedeltà con la remissione della colpa legata ad essa e cessa anche il peccato di incredulità; invece: in colui che passa dalla incredulità alla fede informe non è rimossa la colpa della precedente infedeltà e non è sanata semplicemente la precedente infedeltà, sebbene egli sia sanato secondo qualcosa perché cessa in lui il peccato di infedeltà[2159]. A volte si verifica che l'uomo precisamente desista da un atto di peccato, sotto l'azione di Dio, sebbene non desista dall'atto di un altro peccato, a causa della propria iniquità, perciò viene dato da Dio all'uomo il credere, e tuttavia non è dato a lui il dono della carità, come

[2158]Cfr. ibid. a.5 in c."Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus duo requiruntur. Quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum, quod est verum, aliud autem est ut infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem voluntas assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatae. Nam ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum, quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est, ex caritate autem, quae format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in bonum finem. Et ideo fides formata est virtus.Fides autem informis non est virtus, quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est, quia ad actum temperantiae requiritur et actus rationis et actus concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis et actus intellectus. "

Cfr. anche ibid. ad 3m " Ad tertium dicendum quod fides formata et informis non differunt specie sicut in diversis speciebus existentes, differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis, nam virtus est perfectio quaedam, ut dicitur in VII physic.."

[2159]Cfr. ibid. ad 2m et 3m " Ad tertium dicendum quod ille qui accipit a Deo fidem absque caritate non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa praecedentis infidelitatis, sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quod aliquis desistit ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc modum datur aliquando a Deo homini quod credat, non tamen datur ei caritatis donum, sicut etiam aliquibus absque caritate datur donum prophetiae vel aliquid simile."

anche ad alcuni senza la carità è dato il dono della profezia o qualcosa di simile[2160].

Dobbiamo ritenere che l'Eucaristia sia causa della perfezione della fede formata, cioè non solamente della fede unita alla carità, ma della fede unita alla carità perfetta, eroica. L'Eucaristia, infatti, come visto e come ancor meglio vedremo allorché tratteremo della carità, ci dona la carità perfetta e fervente, ci deifica e ci perfeziona per somma assimilazione a Cristo perciò ci pare evidente che questo Sacramento ci dona la somma perfezione della fede formata e ci fa sommamente sanare ogni precedente infedeltà, facendoci scampare anche da ogni pena connessa ai nostri peccati passati. A questo riguardo ricordiamo che l'Eucaristia:

1)di per sé stessa ha la virtù necessaria per rimettere qualsiasi peccato[2161] perché è Sacrificio di Cristo: è il rendersi attuale e operante del Dio-uomo, è la continuazione dell'opera della Redenzione, sicché, ulteriormente, esso può soddisfare anche per tutte le pene causate dai peccati[2162];

2) per riguardo a colui che lo riceve, vi può essere impedimento a ricevere l'effetto di questo Sacramento, sia perché costui non vive spiritualmente, sia perché costui non può essere unito a Cristo mentre è attaccato con l'affetto al peccato; perciò questo Sacramento in colui che lo riceve con la coscienza del peccato mortale non opera la remissione del peccato ma anzi aggrava il peccato già esistente[2163].

Dunque l'Eucaristia ci dona di sanare ogni infedeltà passata; tale sanazione si realizza nel compimento dell'atto di fede formata. L'abito ci dispone all'atto; la virtù della fede ci dispone all'atto di fede; l'Eucaristia, per sé stessa, in quanto Causa Universale di grazia che ci assimila alla perfezione di Cristo dobbiamo ritenere che causi in noi l'atto perfetto di fede informata; l'atto di fede, come spiega s. Tommaso, consiste nel pensare con una ferma adesione verso una certa parte, e, in questo, è simile alla scienza e alla intelligenza, da esse però si distingue perché esse escludono il pensiero; la loro considerazione, infatti, è già formata mentre la conoscenza di fede non è perfetta per visione manifesta; in quanto la conoscenza della fede non è perfetta, essa è simile al dubbio, al sospetto e all'opinione ma essa si distingue da queste ultime in quanto esse mancano di un assenso

[2160]Cfr. ibid.
[2161] Cfr. *S.Th.,*III q. 79 a. 3 in c.
[2162] Cfr. *S.Th.,*III q. 79 a. 5 in c.
[2163] Cfr. *S.Th.,*III q. 79 a. 3 in c.

fermo, che invece è proprio della fede[2164]. La fede non ha la ricerca della ragione naturale che dimostra ciò che si crede, ma ha una certa ricerca di quelle verità per le quali l'uomo è indotto alla fede, per esempio del fatto che sono dette da Dio e confermate con miracoli[2165]. Il pensare, che è proprio della fede, dice s. Tommaso, è atto dell'intelletto e non della virtù raziocinante[2166], e l'intelletto del credente è determinato ad una parte non a causa della ragione ma della volontà: l'assenso fermo che è proprio della fede è atto dell'intelletto determinato ad una parte dalla volontà[2167].

La SS.ma Trinità in Cristo, attraverso l'Eucaristia in quanto è la causa della fede perfetta, realizza, dunque, in noi la perfezione di questo pensare con una ferma adesione, ossia realizza in noi la perfezione di questo atto dell'intelletto determinato alle verità di fede dalla volontà, e attraverso questo atto ci attrae verso Sé, facendoci partecipare anche alla perfettissima Carità divina[2168] e alla somma carità creata di Cristo[2169].

4) Precisazioni tomiste sui gradi più alti della fede e sugli atti di fede più meritori che l'Eucaristia causa in noi.

Dio ci salva mediante l'Eucaristia e attraverso la fede formata. La fede è necessaria per la nostra salvezza eterna, infatti chi non conosce Dio non può amarlo e chi non conosce la volontà di Dio non la può compiere, perciò la fede, che ci dà questa conoscenza, è necessaria per fare la volontà di Dio e salvarsi; alla beatitudine celeste e alla visione beata l'uomo non può arrivare se non per modo di allievo di Dio: come l'allievo deve credere al maestro e attraverso tale fede giunge ad avere la scienza che possiede il

---

[2164]*Cfr. S.Th.,* II-II q. 2 a. 1 "[…]Sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente, et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante. Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet, et per hoc distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum."

[2165]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 2 a. 1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur. Habet tamen inquisitionem quandam eorum per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. "

[2166]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 2 a. 1 ad 2m "Ad secundum dicendum quod cogitare non sumitur hic prout est actus cogitativae virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum Est."

[2167]Cfr. ibid. q.2 a.1 ad 3m "Ad tertium dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum."

[2168] Cfr. *C Gent.,*l.1 c. 91 .

[2169] *Super Sent.,*III d.19 a.1 q.1 .

maestro su certe verità, così, e molto più ancora, l'uomo deve credere a Dio e a Cristo-uomo che è Maestro e guida per eccellenza e per tale fede in Lui l'uomo può giungere alla visione beata secondo ciò che si afferma nel Vangelo di s. Giovanni (Gv 6. 45) "Sta scritto nei profeti: E tutti saranno ammaestrati da Dio. Chiunque ha udito il Padre e ha appreso da lui, viene a me."[2170]; chi vuole salvarsi è obbligato a credere, è costretto a tale fede per necessità di fine; nessuno può piacere a Dio e insomma salvarsi senza la fede (Eb 11)[2171] e, in particolare, necessaria per la nostra salvezza è la fede perfetta, cioè quella che è formata dalla carità; solo nella carità, infatti, e in tutte le virtù semplicemente perfette, ad essa connesse, l'uomo giunge alla beatitudine celeste; per condurci alla beatitudine, infatti, l'atto di fede deve essere meritorio, e per essere tale deve procedere dal libero arbitrio mosso da Dio per grazia, più precisamente il principio del merito è la carità e dunque è meritorio l'atto di fede che è informato dalla carità[2172] e tale atto essendo causato in noi da Dio, confermato dai miracoli, realizzato sotto

[2170]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 2 a. 3 "..Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde et supra dictum est quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Ioan. VI, omnis qui audit a Patre et didicit venit ad me. Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat, sicut etiam philosophus dicit quod oportet addiscentem credere. Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti."

[2171]Cfr. ibid. q.1 a. 6 ad 3m "Potest tamen dici quod, licet ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cum credere sit voluntarium; arctatur tamen necessitate finis, quia accedentem ad Deum oportet credere, et sine fide impossibile est placere Deo, ut apostolus dicit, Heb. XI."

[2172]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 2 a. 9 in c. " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus nostri sunt meritorii inquantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus qui subiicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam, et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum . Unde actus fidei potest esse meritorius."

Cfr. anche ibid. ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod natura comparatur ad caritatem, quae est merendi principium, sicut materia ad formam. Fides autem comparatur ad caritatem sicut dispositio praecedens ultimam formam. Manifestum est autem quod subiectum vel materia non potest agere in virtute formae, neque etiam dispositio praecedens, antequam forma adveniat. Sed postquam forma advenerit, tam subiectum quam dispositio praecedens agit in virtute formae, quae est principale agendi principium, sicut calor ignis agit in virtute formae substantialis. Sic ergo neque natura neque fides sine caritate possunt producere actum meritorium, sed caritate superveniente, actus fidei fit meritorius per caritatem, sicut et actus naturae et naturalis liberi arbitrii."

l'impulso dell'istinto divino che spinge l'uomo, è un atto veramente virtuoso e chi lo pone in essere non compie un atto di leggerezza ma anzi compie un atto di perfetta virtù e di somma sapienza, anche se non ha una sufficiente realtà che lo porti a conoscere per scienza; proprio perché l'atto di fede, in quanto unita alla carità, è perfettamente virtuoso perciò tale atto è meritorio [2173].

La SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia causa, come detto, in noi atti di fede formata e perfetta e perciò causa in noi atti sommamente meritori di questa virtù, necessari per meritare non solo la salvezza ma anche la più grande gloria in Cielo.

Aiutandoci a realizzare un discernimento relativo agli atti più o meno meritori e quindi verso ciò cui l'Eucaristia ci attrae, s. Tommaso spiega[2174]: l'atto di fede di colui che non vuole credere o non vuole credere prontamente se non vi è indotto dalla ragione è meno meritorio, mentre l' atto di fede di colui che ha pronta volontà a credere e ama tale verità creduta e su essa pensa e vede se può trovare ragioni a questo scopo, è di maggior merito; quando l'uomo ha volontà di credere le realtà della fede per la sola Autorità divina anche se abbia ragione dimostrativa per alcune di queste realtà, per esempio riguardo all'esistenza di Dio, per questo non è tolto o diminuito il merito della fede[2175]. Riguardo a questo stesso tema s. Tommaso aggiunge che le ragioni che sono indotte per l'autorità della fede non sono dimostrazioni che possono ricondurre alla visione intellegibile l'intelletto umano, insomma esse non lasciano di essere non apparenti, esse rimuovono gli impedimenti della fede mostrando che non è impossibile ciò che viene proposto da essa e dunque non ne diminuiscono il merito; le ragioni dimostrative che vengono indotte per le cose di questa virtù come preamboli agli articoli di fede, sebbene diminuiscano il merito di essa, non diminuiscono il merito della carità per la quale la volontà è pronta a credere anche se non apparissero, perciò la ragione di merito non diminuisce[2176]. Le

[2173]Cfr. ibid. ad 3m " Ad tertium dicendum quod ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum. Et ideo non tollitur ratio meriti."

[2174] Su questo tema si veda una profonda trattazione in R. GARRIGOU LAGRANGE, *De virtutibus theologicis*, Marietti, Torino 1948, 112 ss.

[2175]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 2 a. 10 in c. e ad 1m.

[2176]Cfr. *S.Th.,*II-II q. 2 a.10 ad 2m "Ad secundum dicendum quod rationes quae inducuntur ad auctoritatem fidei non sunt demonstrationes quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt. Et ideo non desinunt esse non apparentia. Sed removent

realtà, prosegue s. Tommaso, che ripugnano alla fede in tanto aumentano il merito di questa virtù in quanto si mostra in esse una volontà più pronta e più ferma nel credere, perciò i martiri ebbero maggior merito non recedendo dalla fede a causa delle persecuzioni, anche i sapienti ebbero maggior merito non recedendo da questa virtù a causa delle ragioni dei filosofi o degli eretici indotte contro la fede; invece la conoscenza delle verità che sono convenienti con la fede diminuisce il merito solo nel caso che diminuisce la prontezza della persona a credere[2177].

La fede può essere maggiore in una persona che in un' altra e ciò perché, spiega s. Tommaso, l'oggetto di questa virtù, che è la Verità Prima e le verità che la riguardano, possono essere credute in modo più esplicito da uno che da un altro; perciò in una persona vi può essere maggiore fede che in un altra secondo una maggiore esplicitazione di essa; inoltre la fede può essere maggiore o minore secondo che il soggetto partecipi più o meno di questo abito, in questo senso la fede può essere detta in qualcuno maggiore: o per parte dell'intelletto, a causa di una maggiore certezza e fermezza, o per parte della volontà a causa di una maggiore prontezza, devozione o confidenza[2178].

---

impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur. Unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei.Sed rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeambula tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non apparerent. Et ideo non diminuitur ratio meriti."

[2177] Ibid ad 3m "Ad tertium dicendum quod ea quae repugnant fidei, sive in consideratione hominis sive in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei inquantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide. Et ideo martyres maius fidei meritum habuerunt non recedentes a fide propter persecutiones; et etiam sapientes maius meritum fidei habent non recedentes a fide propter rationes philosophorum vel haereticorum contra fidem inductas. Sed ea quae conveniunt fidei non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum. Et ideo non semper diminuunt meritum fidei."

[2178]Cfr. *S.Th.,*II-II a. 4 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quantitas habitus ex duobus attendi potest, uno modo, ex obiecto; alio modo, secundum participationem subiecti. Obiectum autem fidei potest dupliciter considerari, uno modo, secundum formalem rationem; alio modo, secundum ea quae materialiter credenda proponuntur. Formale autem obiectum fidei est unum et simplex scilicet veritas prima, ut supra dictum est. Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est. Sed ea quae materialiter credenda proponuntur sunt plura, et possunt accipi vel magis vel minus explicite. Et secundum hoc potest unus homo plura explicite credere quam alius. Et sic in uno potest esse maior fides secundum maiorem fidei explicationem. Si vero consideretur fides secundum participationem subiecti, hoc contingit dupliciter. Nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est. Potest ergo fides in aliquo dici maior uno modo ex parte intellectus, propter

Dunque, quello che abbiamo detto finora, che cioè l'Eucaristia attua eminentemente in noi la fede formata perfetta, dobbiamo ritenere che sia potentemente illuminato da ciò che s. Tommaso ci ha spiegato appena adesso: la s. Messa realizza in noi la fede più alta causando in noi, in particolare: la più perfetta conoscenza dei contenuti della fede, la più perfetta certezza e fermezza dell'intelletto nelle verità inerenti questa virtù, la più perfetta perfezione di prontezza, di devozione e di confidenza della volontà nel credere.

In questa linea possiamo affermare che l'Eucaristia ci assimila a Cristo-uomo non solo secondo la di Lui conoscenza delle realtà della fede ma anche secondo la di Lui totale adesione ad esse nella perfezione di certezza[2179] riguardo a tali realtà e nella perfezione di obbedienza[2180] e di devozione[2181] a Dio che si rivela in esse.

5) L'Eucaristia ci conduce alla perfezione del: credere Dio, credere in Dio, credere a Dio.

L'unico atto di fede ha varie relazioni con l'oggetto della fede: Dio infatti è la S. Verità conosciuta con la fede, è la S. Potenza (S. Sapienza che tutto conosce e che ci fa partecipare, attraverso la fede, alla sua conoscenza) che ci fa credere ed è infine il S. Bene cui la fede tende come al suo S. Fine: Dio è, insomma, Causa Finale, Causa Efficiente e oggetto materiale dell' atto di fede; perciò l'oggetto della fede, secondo s. Tommaso, può essere considerato, in tre modi distinti; poiché invero la fede attiene all'intelletto in quanto mosso dalla volontà, si può considerare tale oggetto dalla parte dell'intelletto o dalla parte della volontà che muove l'intelletto;

---

maiorem certitudinem et firmitatem, alio modo ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem seu devotionem vel confidentiam."

[2179] Cfr. *In Io.c 2 l.3* "Christus autem certissime cognoscit"; *S. Th.* III q. 11 a.4 in c.; q.18 a. 4 arg. 2.

[2180] Cfr. *S. Th.* III q. 7 a.3 ad 2m. "..meritum fidei consistit in hoc quod homo, ex obedientia Dei, assentit istis quae non videt, secundum illud Rom. I, ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius.Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus, secundum illud Philipp. II, factus est obediens usque ad mortem. Et sic nihil ad meritum pertinens docuit quod ipse excellentius non impleret."

[2181] In Cristo vi fu anche la virtù della devozione; Egli, come dice s. Tommaso, si offrì in Sacrificio con devozione a Dio: *In Ps.* p.19 n.1 "Et ideo qui plus devote sacrificium offert, magis est acceptum, quantumcumque sit illud. Haec referri possunt ad sacrificium christi, qui totum se obtulit in ara crucis." In questo senso Cristo è sommo modello di devozione a Dio che si rivela.

1) dalla parte dell'intelletto l'oggetto della fede può essere considerato in un duplice modo :

4) come oggetto materiale della fede, ossia come la Realtà che è creduta: tale realtà è Dio e tutto quello che attiene a Dio, in quanto ci ordina a Dio; in questo senso si afferma che noi crediamo Dio; questo credere Dio non è degli infedeli sotto quella relazione che pone l'atto della fede infatti essi non credono che Dio sia secondo le condizioni che la fede determina, perciò non credono veramente Dio, cioè non hanno la virtù della fede, perché il difetto di conoscenza nelle cose semplici sta nel non attingerla totalmente [2182];

5) come oggetto formale della fede, ossia come la Realtà che causa in noi l'atto della fede, e tale Realtà è Dio perché a causa di Lui noi assentiamo all'oggetto materiale della fede, in questo senso si dice che noi crediamo a Dio, Egli è invero la S. Verità Prima cui l'uomo si unisce affinché a causa di essa possa dare il suo assenso alle cose della fede[2183];

2) in quanto la fede si attua sotto l'azione della volontà che muove l'intelletto ad assentire, dobbiamo dire che la Prima S. Verità, che è Infinita Bontà, si relaziona con la volontà come il fine di essa, attraendola a Sé; la volontà a sua volta muove l'intelletto e tutte le altre forze dell'anima verso il Fine che è Dio Bene Sommo e Verità Prima, in questo senso si afferma che noi crediamo in Dio[2184].

[2182]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 2 ad 1m "Ad tertium dicendum quod credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat. Et ideo nec vere Deum credunt, quia, ut philosophus dicit, IX metaphys., in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter."

[2183] Vedi alla nota seguente.

[2184]Cfr. ibid. q. 2 a. 2 " Respondeo dicendum quod actus cuiuslibet potentiae vel habitus accipitur secundum ordinem potentiae vel habitus ad suum obiectum. Obiectum autem fidei potest tripliciter considerari.

Cum enim credere ad intellectum pertineat prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est, potest obiectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis.Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt considerari, sicut supra dictum est.Quorum unum est materiale obiectum fidei. Et sic ponitur actus fidei credere Deum, quia, sicut supra dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur. Et sic ponitur actus fidei credere Deo, quia, sicut supra dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo ut propter eam creditis assentiat.

Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est

Ci pare congruente con quanto detto finora affermare che l'Eucaristia, che ci dona, per sé stessa, la perfezione somma della fede formata per partecipazione eminente a Cristo, ci fa salvificamente e sommamente: credere Dio, credere a Dio e credere in Dio; attraverso l'Eucaristia, infatti, Dio attrae sommamente la nostra volontà a Sé unitamente con il nostro intelletto e noi sommamente possiamo unirci a Lui in Cristo (perfezione del credere a Dio), ci fa assentire in modo eminente alle cose della fede per partecipazione a Cristo (perfezione del credere in Dio), ci fa perfettamente credere che Dio sia secondo le condizioni che la fede determina[2185] (perfezione del credere Dio).

6) L'Eucaristia ci dona la perfezione del credere esplicitamente in alcune verità rivelate e dona ad alcuni, in particolare, una speciale profondità nella conoscenza delle verità di fede.

All'uomo è richiesta necessariamente, secondo s. Tommaso, una fede esplicita in ciò per cui l'uomo è reso beato, ossia negli articoli della fede; invece le altre realtà che sono divinamente contenute nella S. Scrittura, come per esempio il fatto che Davide fu figlio di Iesse e altre simili verità, l'uomo è tenuto a crederle implicitamente in quanto è pronto a credere a tutto quello che è contenuto nella S. Scrittura ed è tenuto a credere esplicitamente a tali verità solo quando ciò per lui trova luogo nella dottrina della fede[2186]. Ci pare evidente, da quanto detto finora, che la SS.ma Trinità

---

motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum, veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis."

[2185]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 2 a. 2 in c."…credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum, procedit enim huiusmodi actus et a voluntate et ab intellectu. Quorum uterque natus est per habitum perfici, secundum praedicta. Et ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus, sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiae in ratione et habitus temperantiae in concupiscibili."

[2186]Cfr. *S.Th.,*II-II q. 2 a. 5 " Respondeo dicendum quod praecepta legis quae homo tenetur implere dantur de actibus virtutum qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est, sumitur secundum habitudinem habitus ad obiectum. Sed in obiecto cuiuslibet virtutis duo possunt considerari, scilicet id quod est proprie et per se virtutis obiectum, quod necessarium est in omni actu virtutis; et iterum id quod per accidens sive consequenter se habet ad propriam rationem obiecti. Sicut ad obiectum fortitudinis proprie et per se pertinet sustinere pericula mortis et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune, sed quod homo armetur vel ense percutiat in bello iusto, aut aliquid huiusmodi faciat, reducitur quidem ad obiectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio igitur virtuosi actus ad proprium et per se obiectum virtutis est sub necessitate praecepti,

in Cristo attraverso l' Eucaristia attua sommamente il cristiano a credere implicitamente ed esplicitamente, quando richiesto, a queste verità e altresì dona ad alcuni una forza speciale e una particolare sapienza per conoscere più a fondo i contenuti della fede; accanto all' obbligo generale di fede esplicita e implicita vi è l'obbligo, infatti, per alcuni, di una più profonda ed esplicita conoscenza dei contenuti della fede: coloro che sono costituiti superiori per insegnare adeguatamente ai loro sudditi, infatti, sono tenuti a partecipare più profondamente alla scienza di Cristo, perciò i ministri di Cristo sono tenuti ad una conoscenza più piena delle cose da credere e a credere più esplicitamente ad esse[2187]; e poiché dicemmo che l'Eucaristia comunica a noi la perfezione della fede e della partecipazione alla scienza santissima di Cristo, dobbiamo affermare che tali superiori sono, perciò, tenuti ad una particolare immersione nell'Eucaristia per trarre da essa una speciale pienezza di questa virtù teologale che consenta loro di spiegare in modo particolarmente efficace le verità che formano il contenuto di essa e di illuminare in modo profondo i loro sudditi. Questi ultimi, a loro volta, non devono porre la loro fede implicita nei superiori se non in quanto i superiori aderiscono alla dottrina divina; allorché i superiori vengono meno nella divina dottrina, gli inferiori, che incolpevolmente non si accorgono della loro deviazione, non sono pregiudicati in questa virtù a meno che non aderiscano pertinacemente ai loro errori particolari contro la fede della Chiesa Universale che non può venire meno secondo le parole del Signore: "Simone…io ho pregato per te affinché non venga meno la tua fede"(Lc.

---

sicut et ipse virtutis actus. Sed determinatio actus virtuosi ad ea quae accidentaliter vel secundario se habent ad proprium et per se virtutis obiectum non cadit sub necessitate praecepti nisi pro loco et tempore. Dicendum est ergo quod fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est. Per accidens autem vel secundario se habent ad obiectum fidei omnia quae in Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, et alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite vel in praeparatione animi, inquantum paratus est credere quidquid in divina Scriptura continetur. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri."

[2187]Cfr. *S.Th.,*II-II q. 2 a.6 " Respondeo dicendum quod explicatio credendorum fit per revelationem divinam, credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per Angelos, et ad inferiores Angelos per superiores, ut patet per Dionysium, in cael. Hier.. Et ideo, pari ratione, explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per maiores. Et ideo sicut superiores Angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysius, XII cap. Cael. Hier.; ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis et magis explicite credere."

22,32)[2188].

7) L' Eucaristia ci attrae alla perfetta confessione della fede.

La confessione della fede, prosegue l'Aquinate, è atto di questa virtù, ed è ordinata a significare ciò che è concepito nel cuore[2189]; la fede interiore, unita alla carità, ha come suo proprio atto la confessione della fede, essa produce tale atto senza la mediazione di nessuna altra virtù invece produce tutti gli altri atti di virtù attraverso le altre virtù, e li produce comandando, non scegliendo[2190]. Siamo tenuti a confessare la nostra fede specialmente quando omettere una tale confessione sarebbe gravemente contrario alla volontà di Dio, quando cioè per l'omissione di essa si sottrarrebbe: l'onore dovuto a Dio o anche una utilità da fare ai prossimi (come è il caso di chi interrogato sulla fede tacesse e da ciò si credesse che non ha fede o che la fede non è vera o altri si scandalizzassero); si noti, in particolare, che in caso di necessità, laddove la fede è in pericolo, ogni credente è tenuto a manifestare la propria fede sia per istruire gli altri fedeli, sia per reprimere l'insulto degli infedeli; tuttavia secondo il Dottore Angelico non è lodevole manifestare la fede pubblicamente senza utilità della fede o dei fedeli se da essa sorge una sommossa degli infedeli, invece, se una qualche utilità della fede o necessità vi sia, l'uomo deve pubblicamente confessare la fede disprezzando la rivolta degli infedeli[2191].

[2188]Cfr. ibid. ad 3m "Ad tertium dicendum quod minores non habent fidem implicitam in fide maiorum nisi quatenus maiores adhaerent doctrinae divinae, unde et apostolus dicit, I ad Cor. IV, imitatores mei estote, sicut et ego Christi . Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina. A qua si aliqui maiorum deficiant, non praeiudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra universalis Ecclesiae fidem, quae non potest deficere, Domino dicente, Luc. XXII, ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua."

[2189]Cfr. *S.Th.,*II-II q. 3 a. 1 " Respondeo dicendum quod actus exteriores illius virtutis proprie sunt actus ad cuius fines secundum suas species referuntur, sicut ieiunare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiae, quae est compescere carnem, et ideo est actus abstinentiae. Confessio autem eorum quae sunt fidei secundum suam speciem ordinatur sicut ad finem ad id quod est fidei, secundum illud II ad Cor. IV, habentes eundem Spiritum fidei credimus, propter quod et loquimur, exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quae sunt fidei est proprie fidei actus, ita etiam et exterior confessio."

[2190]Cfr. *S.Th.,*II-II q.3 a. 1 ad 3m "Ad tertium dicendum quod fides interior, mediante dilectione, causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo. Sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante."

[2191]Cfr. ibid. q. 3 a. 2 in c., ad 2m et 3m " Respondeo dicendum quod ea quae sunt

L'Eucaristia donandoci la perfezione della fede e dell'unione con Cristo, dobbiamo ritenere che ci dà di imitarlo[2192] nel manifestare le verità della fede, cioè ci dona di confessare la santa dottrina cristiana con grande fortezza[2193], ma anche con s. prudenza[2194] (di cui anche è causa l'Eucaristia) tutte le volte che la carità lo richiede[2195].

8) L'Eucaristia causa in noi la perfetta certezza della fede.

---

necessaria ad salutem cadunt sub praeceptis divinae legis. Confessio autem fidei, cum sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub praecepto affirmativo. Unde eo modo est de necessariis ad salutem quo modo potest cadere sub praecepto affirmativo divinae legis. Praecepta autem affirmativa, ut supra dictum est, non obligant ad semper, etsi semper obligent, obligant autem pro loco et tempore et secundum alias circumstantias debitas secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis. Sic igitur confiteri fidem non semper neque in quolibet loco est de necessitate salutis, sed aliquo loco et tempore……Ad secundum dicendum quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem. Sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad tertium dicendum quod, si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri, unde dominus dicit, Matth. VII, nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere ante porcos, ne conversi dirumpant vos.

Sed si utilitas aliqua fidei speretur aut necessitas adsit, contempta turbatione infidelium, debet homo fidem publice confiteri. Unde Matth. XV dicitur quod, cum discipuli dixissent domino quod Pharisaei, audito eius verbo, scandalizati sunt, Dominus respondit, sinite illos, scilicet turbari, caeci sunt et duces caecorum."

[2192] *S. Th.* III q. 7 a.3 ad 2m

[2193]Cfr.*S. Th.*III q. 15 a.3 ad 3m "Ad tertium dicendum quod fortitudo spiritus aliqualis ostenditur ex hoc quod resistit concupiscentiae carnis sibi contrariantis, sed maior fortitudo spiritus ostenditur si per eius virtutem totaliter comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc competebat christo, cuius spiritus summum gradum fortitudinis attigerat. Et licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi et diaboli, quos superando victoriae coronam promeruit." *In Matth.* c. 10 l.2 "Et nolite timere eos qui occidunt corpus. Supra ostendit quod non debebant discedere a confessione veritatis, tum propter exemplum, tum propter beneficium, nunc ostendit, quod non debent discedere ex divino iudicio, quia facta subsunt iustitiae divinae. Vel potest aliter continuari. Docuit qualiter vitandae sunt persecutiones, nunc autem docet quod propter aliquid non desistant ab executione officii. Tria autem poterant impedire: opprobria, timor mortis, affectus carnalis. Docuit ergo quod non desistant propter opprobria; nunc autem quod non propter timorem mortis; deinde quod non propter affectum carnalem, ibi nolite arbitrari quia venerim pacem mittere in terram.Unde secundum hoc primo docet quia non timendi sunt qui occidunt corpus, ne praedicatio veritatis dimittatur; secundo non sunt timendi, quia parum possunt, ibi animam autem non possunt occidere; tertio ostendit qui sunt timendi, quia qui multum possunt."

[2194]Cfr. *In Matth.* c. 10 l.2. "Item debemus habere prudentiam serpentis in praedicatione;

Nonostante le verità della fede siano invisibili, come spiegheremo, per l'intelletto, esse sono per noi certissime perché Dio le rivela: l'uomo è molto più certo di quello che ascolta da Dio, che non può sbagliare, che di ciò che conosce con la sua ragione, che può sbagliare[2196], e perciò la fede è più certa della scienza, della sapienza e dell'intelletto considerati come virtù intellettuali; invece, secondo che tali virtù sono più pienamente conseguite dall'intelletto, la fede è meno certa di esse, la fede invero riguarda quelle verità che sono superiori all'intelletto e alle quali l'intelletto acconsente non in base alla conoscenza che ha della loro verità fondata nel ragionamento ma in base all'Autorità divina, sotto la spinta della volontà[2197].

La SS.ma Trinità in Cristo e attraverso l'Eucaristia, in quanto causa della fede perfetta, non solo ci dona questa certezza basata sull'Autorità divina ma, secondo quello che appare come necessario effetto di quanto detto finora, la porta alla sua più alta perfezione facendoci partecipare in modo eminente alla perfettissima certezza che è propria di Dio[2198] e di Cristo uomo[2199] che, a differenza nostra, vedono per essenza quelle realtà che noi teniamo per fede.

9) L'Eucaristia mediante la fede ci fa conoscere sommamente le verità invisibili all'intelletto; eccezioni a questo principio.

---

quia, sicut habetur Gen. III, 1 ss., propter astutiam serpentis deiectum est genus humanum, quia invasit fragiliorem sexum; item ostendit ei lignum. Sic praedicatores debent peccatores convertere per magis aptos. Item debent suadere de ligno crucis, ut sicut ille profecit in ligno ad malum, ita isti proficiant ad bonum."

[2195]Cfr. *S.Th.* II-II q.3 a.2 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem caritatis, qui est amor Dei et proximi. Et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipse veritati divinae coniungatur; sed debet fidem exterius confiteri."

[2196]Cfr. *S.Th.* II-II q.1 a. 8 ad 2m "Ad secundum dicendum quod, ceteris paribus, visio est certior auditu. Sed si ille a quo auditur multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus. Sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientissimo quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest."

[2197]Cfr. *S.Th.* II-II q.1 a. 8 in c.

[2198] Cfr. *Super I Sent.* d.35 q. 1 a. 3 in c. "…Deus certissime proprias naturas rerum cognoscit".

[2199] Cfr. *In Io.c 2 l.3* "Christus autem certissime cognoscit"; *S. Th.* III q. 11 a.4 in c.; q.18 a. 4 arg. 2.

Passiamo ora a vedere più direttamente ciò che concerne l'oggetto dell'atto di fede che l'Eucaristia suscita in noi. Le verità della fede non le possiamo conoscere, normalmente, con le nostre capacità naturali: ossia né con il senso, né con l'intelletto; la fede si ha allorché l'intelletto dà il suo assenso non perché sufficientemente mosso dall'oggetto suo proprio, ma per una qualche elezione che lo spinge verso una parte piuttosto che verso un'altra parte, donandogli una certezza che è senza timore di errore[2200]; perciò le verità di fede non possono essere, normalmente, razionalmente dimostrate e le ragioni che vengono addotte per provare le cose della fede non sono dimostrative per l' intelletto umano ma sono persuasioni manifestanti che non è impossibile ciò che viene proposto nella fede, oppure sono conclusioni che procedono dai principii della fede, cioè dall'autorità della S. Scrittura, e da questi principi provano qualcosa presso i fedeli stessi, come dai principi naturalmente noti si prova qualcosa presso tutti[2201]. L'Eucaristia facendoci partecipare sommamente, per la fede, alla Luce della divina Verità, dobbiamo ritenere che ci dia di conoscere in modo eminente, per tale virtù, le verità inconoscibili dal nostro intelletto e, normalmente, indimostrabili razionalmente e prima ancora che ci dia sommamente di conoscere, cioè in certo modo di vedere, che tali verità devono essere da noi credute; infatti le cose che sottostanno alla fede se sono considerate in modo speciale non possono essere normalmente "viste" ossia conosciute dall'intelletto e credute allo stesso tempo, ma se sono considerate in generale, cioè sotto la comune ragione di credibile, possono essere viste e credute allo stesso tempo perché il credente non le crederebbe se non "vedesse", ossia se non sapesse, che devono essere credute sia a causa dell'evidenza dei segni, sia a causa di altre realtà di questo genere[2202]; in

---

[2200]Cfr. ibid. q.1 a.4 in c. et ad 1m " Respondeo dicendum quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio, si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de visis aut secundum sensum aut secundum intellectum. "

[2201]Cfr. *S.Th.,*II-II q.1 a. 5 in c. e ad 2m .

[2202]Cfr. ibid. q.1 a.4 ad 2 "Ad secundum dicendum quod ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali, et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo, in generali, scilicet sub communi ratione credibilis. Et sic sunt visa ab eo qui credit, non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter

questo senso s. Paolo afferma che oggi noi vediamo come attraverso uno specchio e in modo enigmatico ma poi, in Cielo, vedremo perfettamente (1 Cor. 13,12).

Sottolineamo qui che l'uomo è creato per vivere, in questo mondo, nella fede, cioè è creato per credere in verità invisibili all'intelletto: tutte le potenze dell'uomo, infatti, sono state da Dio create perché l'uomo viva, in questo mondo, nelle virtù soprannaturali e sotto l'azione dei doni dello Spirito Santo[2203]; anzi ci pare che qui sia d'uopo precisare le affermazioni tomiste, sulla base di quanto da noi detto finora, nel senso che l'uomo è stato creato da Dio per vivere in questo mondo nella perfezione della fede (e di tutte le virtù sante e dei doni) sotto la potente spinta dell'Eucaristia[2204].

Il lettore attento si sarà, certamente, domandato perché, parlando della invisibilità della fede, abbiamo detto che normalmente le verità della fede non sono conoscibili per la scienza naturale della ragione; più in concreto: perché abbiamo apposto la parola normalmente e non abbiamo usato, al posto di essa, la parola sempre? La risposta è che vi sono alcune verità di fede che possono essere anche provate per dimostrazione razionale e che,

---

evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi".

[2203]Cfr. *S.Th.*I-IIae q.68 a.4 in c. " omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, et in vi appetitiva."

[2204]Cfr. *In Io.,* c. 6 l.7 (n. 977 ed. Marietti). "Et hoc ostendit, quia non ait: "Sicut manduco Patrem, et ego vivo propter Patrem", cum loquatur de processione sua a Patre, sicut dixit Qui manducat me, et ipse vivet propter me, cum loquitur de participatione corporis et sanguinis eius, qua nos efficimur meliores: nam manducatio quamdam participationem dicit."; *Cat. In Matth.* c.26 l.7 "Dionysius in Eccl. Hierar.. In hoc etiam ostenditur quod unum et simplex Dei Verbum per humanationem compositum et visibile ad nos pervenit, et ad se nostram societatem benigne peragens, spiritualium bonorum distributorum nos participes fecit: unde sequitur deditque discipulis suis."; *Super Sent.*, IV d.13 q.2 a.3 ex "Petit ergo sacerdos ut haec, idest significata per haec, scilicet corpus mysticum, per manus Angeli, idest ministerio Angelorum, perferantur in altare sublime, idest in ecclesiam triumphantem, vel in participationem divinitatis plenam." *In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians." S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

quindi, non sono assolutamente invisibili per la ragione umana, esse sono poste tra le verità di fede perché sono richieste per giungere alle verità di fede e occorre che siano credute e presupposte alle altre verità di fede da coloro che non conoscono la dimostrazione razionale di tali verità[2205], normalmente, quindi, le verità di fede sono invisibili per la ragione umana ma vi sono alcune verità di questo genere che sfuggono a questa norma; più precisamente, secondo S. Tommaso, tre sono le ragioni fondamentali della inclusione di queste verità, conoscibili con la ragione, tra le verità della fede:

1) anzitutto perché l'uomo pervenga a tali verità più rapidamente: la scienza che si occupa, a livello razionale, di Dio, infatti, è la più alta e per la conoscenza di essa si richiede la conoscenza di altre scienze propedeutiche sicché per la via naturale l'uomo perverrebbe a tali verità dopo molto tempo di studio, invece con la fede vi perviene subito;

2) poi perché una tale conoscenza sia più comune: nello studio della scienza razionale molti non possono andare avanti sia per la pesantezza del loro ingegno, sia per le occupazioni e necessità della vita temporale sia per la loro lentezza nel conoscere, perciò costoro mancherebbero totalmente della divina conoscenza se tali verità non fossero loro presentate dalla fede;

3) infine la terza ragione della suddetta necessità è la certezza: la ragione umana nelle cose divine è molto debole e carente, già nelle cose umane i filosofi giunsero a conclusioni differenti e contrarie, quanto più nelle cose divine ci sarebbero affermazioni differenti e contrarie se non ci fosse la s. fede che dona agli uomini la s. verità su tali somme questioni[2206].

Cristo che è Sapienza di Dio conosce, sia in quanto Dio che in quanto uomo, perfettamente la dimostrazione razionale di tali verità; in quanto Dio l'intelligenza di Cristo conosce tutto perfettissimamente dunque anche tali dimostrazioni, come è evidente; in quanto uomo l'intelletto di Cristo, essendo sempre stato illuminato dalla visione beata, conosceva e conosce tutto in Dio[2207] perciò Egli conosceva e conosce pienamente tutto ciò che la mente umana è in potenza a conoscere. Per somma partecipazione a Cristo

---

[2205]Cfr. *S.Th.,* II-II q.1 ad 3m "Ad tertium dicendum quod ea quae demonstrative probari possunt inter credenda numerantur, non quia de ipsis sit simpliciter fides apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his qui horum demonstrationem non habent."

[2206]Cfr. ibid. q. 2 a. 4 .

[2207]Cfr. *S. Th.* III q. 10 a. 2 in c. "…dicendum est quod anima christi in verbo cognoscit omnia. Comprehendit enim in Verbo omnis creaturae essentiam, et per consequens potentiam et virtutem, et omnia quae sunt in potentia creaturae."

possiamo ritenere che l'Eucaristia, in quanto Causa Universale della grazia, doni, soprattutto ad alcuni, una speciale conoscenza intellettuale di queste verità di fede e una speciale capacità per dimostrarle, a maggior gloria di Dio.

10) L'Eucaristia causa in noi una soprannaturale e somma conoscenza di Dio Verità Prima.

La fede, insieme con le altre virtù teologali, fa parte del gruppo delle virtù principali perché, nelle cose da compiersi, il fine è il principio e le virtù teologali hanno per oggetto Dio che è il Principio e l' Ultimo Fine di tutto, in questo senso tali virtù sono principali[2208].

La fede ha per oggetto, più precisamente, Dio stesso in quanto Verità Prima; infatti spiega s. Tommaso che: l'oggetto di un qualsiasi abito conoscitivo ha due realtà: ciò che è materialmente conosciuto (oggetto materiale) e ciò per cui si conosce, che è la ragione formale dell'oggetto; per es. nella scienza geometrica ciò che è materialmente conosciuto sono le conclusioni, mentre la ragione formale di conoscere sono i mezzi delle dimostrazioni per i quali le conclusioni si conoscono[2209]. Orbene la fede, prosegue s. Tommaso, ha per ragione formale dell'oggetto Dio Verità il quale ci muove a credere; oggetto materiale della fede è invece Dio stesso e altre verità che attengono a realtà create (come ad esempio le verità inerenti l'Umanità SS.ma di Cristo e quelle inerenti ai sacramenti), le quali, però, entrano nell'oggetto della fede in quanto hanno ordine a Dio perché per queste verità che sono effetti dell'azione di Dio, siamo aiutati a tendere verso la beatitudine, insomma anche l'oggetto materiale della fede è in certo modo Dio perché niente rientra nella fede se non in ordine a Dio[2210]. Dio Verità Prima, che è l'oggetto della fede, è semplicissimo per sé ma è complesso per modo di enunciabile per noi[2211].

[2208]Cfr. ibid.

[2209]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 1 a. 1 in c. "..in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima, non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem."

[2210]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 1 a. 1 in c.

[2211]Cfr. ibid. q.1 a.2 .

Dio, che si conosce perfettamente come Verità prima semplicissima, in Cristo uomo che nella sua visione beata ha sempre conosciuto perfettamente (pur senza pienamente comprenderlo) Dio e tutto in Dio[2212] dobbiamo ritenere che ci dona, attraverso l'Eucaristia, che è fonte di questo abito sommamente conoscitivo che è la fede formata e perfetta, la conoscenza somma, a noi possibile in questa vita, di questo Oggetto semplicissimo in sé ma complesso per noi, che è Dio stesso Verità Prima e che perciò non può contenere nulla di falso.

11) L' Eucaristia ci fa accogliere in perfetta fede, dalla Chiesa, le verità oggetto di questa virtù.

Domandiamoci ora: quali verità, più concretamente, possiamo ritenere che l'Eucaristia, attraverso la fede perfetta e formata, per somma partecipazione alla conoscenza di Cristo, ci doni di conoscere eminentemente? Attengono per sé stesse alla fede, afferma il santo Dottore Aquinate, e quindi vengono sommamente da noi conosciute attraverso l'Eucaristia, quelle cose di cui fruiremo la visione in Cielo e quelle cose per le quali siamo condotti in Cielo; due cose ci vengono proposte da vedere in Cielo: il Mistero della Trinità la cui visione ci fa beati, e il Mistero dell'Umanità di Cristo per il quale abbiamo accesso alla gloria dei figli di Dio, come indica anche un testo del Vangelo di S. Giovanni: "questa è la vita eterna: che conoscano Te unico vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo" (Gv. 17, 3). La prima distinzione tra le verità di fede si ha per il fatto che alcune attengono alla Maestà divina e altre al Mistero dell'Umanità di Cristo che è il Mistero della pietà come afferma s. Paolo (Tm. 3, 16). Circa la Maestà divina tre realtà a noi sono proposte: la divina Unità, la Trinità delle Persone SS.me, le opere proprie della divinità delle quali la prima attiene all'essere della natura ed è la creazione, la seconda attiene all'essere della grazia e così sono proposte a noi tutte le realtà attinenti alla santificazione dell'uomo, la terza attiene all'essere della gloria e perciò abbiamo gli articoli di fede relativi alla Risurrezione e Ascensione di Cristo in Cielo; anche il Mistero della Umanità di Cristo è fissato nel Credo con vari articoli; essi si riferiscono alla sua Incarnazione, Nascita, Passione, Morte, Discesa agli inferi, Risurrezione, Ascensione, Sessione alla destra del Padre, Ritorno per il Giudizio Universale[2213]. Precisiamo che la SS.ma

[2212]Cfr. *S. Th.* III q. 10 a. 2 in c. "…dicendum est quod anima christi in verbo cognoscit omnia. Comprehendit enim in Verbo omnis creaturae essentiam, et per consequens potentiam et virtutem, et omnia quae sunt in potentia creaturae."
[2213]Cfr. *S. Th..,* II-II q.1 a. 8 .

Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia, comunicandoci la perfezione della fede formata, ci fa aderire pienamente all'insegnamento della Chiesa santa di Dio riguardo a tutte queste realtà e a questi Misteri; attraverso tale insegnamento, infatti, la Verità giunge a noi e perciò s. Tommaso può affermare che chi non aderisce a tutto quello che la Chiesa insegna ma manca pertinacemente di fede anche riguardo ad un solo articolo di tale insegnamento, costui non ha l'abito della fede e i rimanenti articoli della fede che egli mostra di credere, non li crede per fede divina[2214]; la Chiesa invero è governata dallo Spirito Santo e non può errare; ciò fu promesso dal Signore allorché disse: "quando verrà lo Spirito di Verità vi insegnerà tutta la verità" (Gv 16) perciò, ulteriormente, il simbolo della fede, essendo stato fissato per autorità della Chiesa Universale, non ha nulla di errato, ma contiene la pura Verità divina[2215].

Sottolineamo qui che la Trinità SS.ma in Cristo attraverso l'Eucaristia, donandoci la perfezione della fede formata, evidentemente ci dona di credere pienamente anche quello che abbiamo detto or ora: cioè che la Chiesa Universale non può errare (in particolare in certi momenti); in questo modo ci tiene lontani dal cadere nelle eresie sorte proprio a causa di questa mancanza di fede nella Chiesa! L'Eucaristia ci rende veri uomini di Chiesa, essa infatti ci rende vere e perfette membra del Corpo Mistico di Cristo, pienamente inserite e immerse in tale Corpo nella relazione con le altre membra: l'Eucaristia ha per effetto proprio la nostra incorporazione perfetta al Corpo Mistico[2216], la *res tantum* di questo Sacramento, infatti, è il Corpo Mistico di Cristo[2217], la carità perfetta[2218], la perfetta influenza di Cristo capo in noi[2219].

12) L'Eucaristia ci fa professare con perfetta fede il simbolo della fede e ce ne fa accogliere i suoi legittimi cambiamenti.

Proprio perché l'Eucaristia ci dona una grande fede in Dio e nella

---

[2214] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 5 a. 3 in c.

[2215]Cfr. ibid. q.1 a. 9 sed contra "Sed contra est quod Ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis, hoc enim promisit Dominus discipulis, Ioan. XVI, dicens, cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiae editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur."

[2216] Cfr. *Super Sent.,* IV d.2 a.2 qc.2 ad 4m.

[2217]Cfr. ibid.

[2218]Cfr. *S.Th.*III q.79 a.1 ad 2.

[2219]Cfr. *Super Sent.,* IV d.4 q.2 a.2 q.5 ad 2m.

Chiesa, proprio perciò dobbiamo ritenere che ci faccia accogliere in pienezza il simbolo della fede cattolica e i suoi legittimi cambiamenti. Il simbolo della fede, spiega s. Tommaso, fu fissato per autorità della Chiesa Universale e contiene la pura Verità divina[2220] e fu necessario da realizzare al fine di evitare che fossero impediti dal conoscere le verità salvifiche coloro che non possono dedicarsi ad uno studio profondo della S. Scrittura, da cui poter trarre tali verità[2221]; la confessione di fede, nel simbolo, è consegnata secondo che conviene alla fede che viene in noi attraverso il Mistero Eucaristico, cioè alla fede formata, alla fede perfetta, che è la fede della Chiesa, e ciò anche affinché ad essa si impegnino a giungere coloro che tale fede unita alla carità non posseggono[2222]; questa fede deve essere una sola, come afferma s. Paolo "Diciate tutti la stessa cosa e non siano scismi tra voi" (1 Cor 1); ciò non si potrebbe conservare se una questione di fede non fosse determinata da colui che è a capo di tutta la Chiesa affinché così la sua sentenza sia tenuta da tutti, perciò il Signore disse a Pietro, che costituì Sommo Pontefice, "Io ho pregato per te, Pietro, affinché la tua fede non manchi e tu quando sarai convertito conferma i tuoi fratelli" (Luca 22), ossia il Signore ha dato ad ogni Sommo Pontefice uno speciale carisma per determinare la vera fede sicché la Chiesa stia unita in tale fede; perciò ogni nuova edizione del simbolo della fede è di competenza solo del Papa così come tutte le cose che riguardano la Chiesa intera, come riunire un Concilio generale e altre cose simili[2223].

La Trinità SS.ma che ha donato al Papa il carisma per tenere unita la Chiesa nella Verità e che dona a noi la perfezione della fede dobbiamo ritenere perciò che riversi in noi anche in noi, attraverso l'Eucaristia, la capacità di accoglierne con totale adesione le sue statuizioni magisteriali, in particolare a livello della dottrina della fede, e le precisazioni ad essa inerenti per cui vengono fissate nuove edizioni del simbolo della fede; in questo senso ci viene offerto, in questo Sacramento, di poter ascoltare con grande umiltà coloro che Gesù ci manda come suoi ministri secondo la sua parola per cui: "Chi ascolta voi ascolta me" (Luca 10,16), credendo pienamente a Cristo che parla in loro.

[2220]Cfr. ibid. q.1 a. 9 sed contra "Sed contra est quod Ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis, hoc enim promisit Dominus discipulis, Ioan. XVI, dicens, cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiae editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.."

[2221]Cfr. *S.Th.,*II-II q.1 a.9 ad 1m .

[2222]Cfr. ibid. q.1 a. 9 ad 3m .

[2223]Cfr. ibid. q.1 a. 10 .

a)L'Eucaristia ci dona una speciale forza per la confutazione delle eresie.

La possibilità che il Papa possa realizzare nuove edizioni del simbolo della fede ci porta a riflettere con s. Tommaso sullo sviluppo della fede; dice a riguardo s. Tommaso che Dio (come il maestro che sa tutto e che non fa conoscere da principio tutto al suo allievo perché questi non può comprendere ogni cosa) non ha dato all'uomo di conoscere tutte le verità della fede subito e all'inizio ma ha istruito l'uomo a poco a poco, sicché gli uomini sono cresciuti nella conoscenza della fede con il procedere del tempo; perciò, come afferma s. Paolo, lo stato dell'A. T. è da considerarsi come uno stato di adolescenza, cioè di immaturità, nella fede[2224]; l'ultimo compimento della grazia è stato realizzato da Cristo sicché il tempo suo è detto tempo della pienezza, della piena maturità nella fede e perciò, conclude s. Tommaso, coloro che furono più vicini a Cristo, sia prima che dopo, più pienamente conobbero i misteri della fede[2225]; ordunque, come è possibile che in tale stato di piena maturità nella fede ci debba essere una certa evoluzione nel simbolo della fede? Il santo Dottore Aquinate risponde che la dottrina di Cristo e degli Apostoli manifesta sufficientemente la verità della fede ma poiché gli uomini malvagi pervertono la dottrina apostolica e le altre Scritture a perdizione di loro stessi, come dice la S. Scrittura (2 Pt. 3,16), perciò fu necessaria, spiega s. Tommaso, nei tempi successivi, una tale precisazione della fede contro gli errori insorgenti[2226]. Più semplicemente ci pare di dover dire che, di per sé, la dottrina evangelica spiega sufficientemente la verità della fede ma affinché noi possiamo intendere rettamente tale dottrina allorché uomini malvagi e astuti la pervertono, occorrono delle precisazioni che spettano soprattutto al Sommo Pontefice, proprio tali precisazioni portano a nuove edizioni del simbolo della fede. Da quanto detto più sopra ci pare di poter affermare in questo contesto che la SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia, in quanto ci attrae a partecipare pienamente alla divina Sapienza attraverso la fede perfetta e formata, causa in noi la piena accoglienza e la perfetta professione del simbolo della fede e quindi attua in noi la completa distruzione delle perversioni dottrinali dei malvagi e la piena vittoria su di esse; ulteriormente l'Eucaristia assimilandoci a Cristo, dobbiamo ritenere, che altresì metta a nostra disposizione una profonda partecipazione alla sapienza e alla carità di Cristo, anche attraverso i doni dello Spirito Santo, per poter confutare questi

[2224]Cfr. S.Th.,II-II q.1 ad 2m .
[2225]Cfr. ibid. q.1 ad 3m et 4m .
[2226]Cfr. *S.Th.,* II-II q.1 a.10 ad 1m.

uomini e per poterli condurre, secondo che essi a ciò si dispongano, alla vera fede.

13)L'Eucaristia attraverso la fede ci dona somma conoscenza della volontà di Dio su noi.

Affinché l'atto della fede sia perfetto, come dicemmo, e meritorio occorre che l'abito della virtù sia nell'intelletto, per la fede stessa, e nella volontà[2227], per la s. carità[2228]. La relazione tra la carità e la fede va precisata ulteriormente considerando che la carità muove la fede viva a giudicare il bene da farsi e a sua volta la carità si precisa attraverso la fede: la fede indica il modo di agire retto e la carità opera secondo tali indicazioni; la fede, infatti, ha per oggetto la Verità Prima che è il fine di tutte le nostre azioni e di tutti i nostri desideri e che ci illumina anche su ciò che dobbiamo fare: perciò si dice che la fede opera per la carità [2229]; bisogna ulteriormente precisare a riguardo che la fede, sebbene abbia l'intelletto speculativo come suo soggetto, si estende all'intelletto pratico, perché l'intelletto speculativo diventa pratico per estensione, dunque la fede illumina anche il nostro intelletto pratico e illumina, come visto, l'atto di coscienza morale soprannaturale per il quale conosciamo ciò che dobbiamo fare secondo la Volontà di Dio, la carità consiste precisamente nel fare bene, soprannaturalmente, ciò che Dio vuole da noi.

La SS.ma Trinità, quindi, causando in noi la perfezione della fede mediante Cristo e attraverso l'Eucaristia ci dona somma luce, per partecipazione alla divina Sapienza e alla sapienza umana di Cristo[2230], non solo per conoscere Dio ma anche per conoscere la sua volontà a nostro

[2227]Cfr. *S.Th.,*II-II a. 2 ad 2m "Ad secundum dicendum quod non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis, sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis. Et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente."

[2228]Cfr ibid. a. 3, iltesto di questo articolo si veda su questo nostro lavoro qualche nota più avanti.

[2229]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 2 a. 2 ad 3m "Ad tertium dicendum quod fides est in intellectu speculativo sicut in subiecto, ut manifeste patet ex fidei obiecto. Sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum, in I de Trin.; inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in III de anima."

[2230] Cfr. *S. Th.* III q. 10 a. 2 in c. "…dicendum est quod anima christi in verbo cognoscit omnia. Comprehendit enim in Verbo omnis creaturae essentiam, et per consequens potentiam et virtutem, et omnia quae sunt in potentia creaturae."

riguardo, in questo modo ci dona luce riguardo a quello che nella carità dobbiamo attuare. In questo senso possiamo dire che la s. Messa è la Causa anche del più perfetto discernimento spirituale e vocazionale di ciascuno di noi.

14) L'Eucaristia attua in noi la perfezione del timore [2231] di Dio e della purificazione del cuore attraverso la fede.

Secondo s. Tommaso la fede è causa del timore servile e del timore filiale:

1) la fede informe è causa del timore servile in quanto ci fa apprendere alcuni mali di pena che vengono inferti secondo il giudizio divino e perciò ci fa temere di essere puniti da Dio;

2) la fede formata è causa del timore filiale per il quale si teme di essere separati da Dio o per il quale si rifugge dal paragonarsi a Dio per riverenza[2232].

La fede è anche il principio della purificazione del cuore che si perfeziona con la carità: il cuore umano si rende impuro perché si sottomette alle cose corporali e temporali, l'uomo infatti è superiore alle cose temporali e corporali; la purificazione del cuore si realizza allorché l'uomo, attraverso la fede, si orienta di nuovo verso Dio, per il quale è stato creato[2233].

[2231] Su questo tema si può consultare utilmente anche questo testo: SOMME, L. T., "L'amour parfait chasse-t-il toute crainte? Le rôle joué par l'expression timor filialis dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin", in C. J. Pinto de Oliveira (ed.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell, O.P., à l'occasion de son 65e anniversaire,* Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg [Suisse] 1998,303-320.

[2232] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 7 a. 1 " Respondeo dicendum quod timor est quidam motus appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum vel malum apprehensum. Unde oportet quod timoris et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quaedam apprehensio de quibusdam malis poenalibus quae secundum divinum iudicium inferuntur, et per hunc modum fides est causa timoris quo quis timet a Deo puniri, qui est timor servilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare reverendo ipsum; inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, a quo separari est pessimum et cui velle aequari est malum. Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis. Sed secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quae per caritatem facit hominem Deo inhaerere et ei subicit."

[2233] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 7 a. 2 " Respondeo dicendum quod impuritas uniuscuiusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur, non enim dicitur argentum esse impurum

È evidente, da quello che abbiamo detto finora, che l'Eucaristia causando in noi la perfezione della fede causa in noi anche la perfezione del s. timore filiale di Dio e la perfezione della purificazione del nostro cuore, per cui essa ci libera in modo sempre più radicale e perfetto dagli affetti disordinati per le cose corporali e temporali. Il dono del cuore nuovo di cui parlammo nella prima parte di questo libro, indicandolo come dono dell'Eucaristia, è precisamente la soprannaturale purificazione del nostro cuore che si attua attraverso le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo, per soprannaturale partecipazione alle perfezioni di Dio in Cristo.

B) L'Eucaristia causa in noi la perfezione del dono dell'intelletto .

1) Definizione di questo dono e opera causale dell'Eucaristia su di esso.

La SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia, assimilandoci sommamente a Cristo, causa in noi, come visto, la perfezione dei doni dello Spirito Santo; essi, con la carità e con la grazia santificante, appunto attraverso la s. Messa che è la fonte della grazia santificante[2234], vengono infusi in noi[2235]. L'Eucaristia ci comunica, dunque, la perfezione del dono dell'intelletto. Esso è una soprannnaturale perfezione per cui la nostra mente riceve un lume superiore che le permette di penetrare nella considerazione

---

ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis. Et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subiicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum . In quo quidem motu primum principium est fides, accedentem enim ad Deum oportet credere, ut dicitur Heb. XI.

Et ideo primum principium purificationis cordis est fides, quae si perficiatur per caritatem formatam, perfectam purificationem causat."

[2234] Cfr. S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m.

[2235]Cfr. *S. Th.* I-II q.68 a.5 in c. "… dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest."; *Super Sent*. I d.17 q.2 a.5 ex. "…dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus Sanctus non habetur" cioè i doni che attengono alla grazia santificante vengono infusi tutti insieme, ma la grazia santificante viene in noi con la carità ; s. Tommaso afferma altresì questa verità in due *sed contra* che lui stesso mostra di accettare nelle risposte che li seguono: *Super Sent.* III 34 1 6 arg.5 "Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur …" *Super Sent Super Sent.* III, d. 34, q. 2 a.3 qc. 3 sed contra 1 "Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur."

delle cose soprannaturali, alle quali la forza naturale della mente non arriva; il nome intelletto importa una certa intima conoscenza, significando, secondo s. Tommaso, leggere dentro (intus legere); la conoscenza intellettiva invero supera la conoscenza sensitiva (che si ferma solo alle qualità sensibili ed esteriori) e giunge fino all'essenza delle cose, l'uomo con la sua potenza intellettiva naturale, che è limitata, non arriva alla conoscenza dei misteri della nostra fede, si richiede precisamente il dono dell'intelletto per poter penetrare tali misteri[2236] e per giungere, attraverso tale conoscenza, alla beatitudine del Paradiso: nessuno può essere indirizzato perfettamente al bene soprannaturale senza la considerazione di questo bene e in tale considerazione sta precisamente il dono dell'intelletto[2237]. Il dono dell'intelletto fa che l'uomo conosca la verità circa l'Ultimo Fine e che ad esso Fine sia unito fermamente[2238].

[2236]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 8 a. 1 "Respondeo dicendum quod nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de anima. Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata, res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium quae exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis, unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget igitur homo supernaturali lumine ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus."

[2237]Cfr. ibid. a. 4 "Respondeo dicendum quod in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis, quia per gratiam praeparatur voluntas hominis ad bonum, ut Augustinus dicit. Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum nisi praeexistente aliqua cognitione veritatis, quia obiectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in III de anima. Sicut autem per donum caritatis Spiritus Sanctus ordinat voluntatem hominis ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis ut cognoscat veritatem quandam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo, sicut donum caritatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus."

[2238]Cfr. *S.Th.,*II-II q.8 a. 5 "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, dona Spiritus Sancti perficiunt animam secundum quod est bene mobilis a Spiritu Sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiae ponitur donum intellectus, inquantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu Sancto. Huius autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur a Spiritu Sancto intellectus humanus ut rectam aestimationem de fine habeat, nondum assecutus est donum intellectus; quantumcumque ex illustratione Spiritus alia quaedam praeambula cognoscat.

2) Relazione del dono dell'intelletto con la fede e sua estensione alla dimensione speculativa e pratica.

Precisiamo che l'Eucaristia attraverso il dono dell'intelletto non ci dona la visione beata di Dio e dei suoi Misteri e perciò tale dono non esclude del tutto la fede ma, normalmente, la perfeziona; dico normalmente perché in alcuni casi il dono dell'intelletto ci può fare conoscere per essenza alcune verità della fede; più precisamente s. Tommaso afferma, a questo riguardo, quanto segue:

1) alcune verità della fede sono direttamente e per sé stesse oggetto di fede, queste sono le verità che eccedono la ragione naturale, come il Mistero della Trinità e della Incarnazione; stante la fede, queste verità non possono essere conosciute perfettamente, cioè per essenza, ma attraverso il dono dell'intelletto, possono essere conosciute imperfettamente nel senso che si conosce che le cose che appaiono esternamente non sono contrastanti con la verità sicché l'uomo capisce che a causa delle cose che appaiono esteriormente non deve recedere dalle verità della fede;

2) altre verità cadono sotto la fede quasi ordinate a quelle che sono per sé stesse oggetto di fede; queste verità: da alcuni possono essere conosciute per essenza sotto l'azione del dono dell'intelletto, da altri, pur sotto l'azione del dono dello Spirito Santo, possono essere conosciute solo imperfettamente sicchè costoro capiscono che a causa delle cose che appaiono esteriormente non devono recedere dalla verità di fede, come detto più sopra. Tra queste verità ordinate ad altre più importanti per la fede s. Tommaso include le cose contenute nella S. Scrittura[2239]. Precisiamo che

Rectam aut aestimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhaeret tanquam optimo. Quod est solum habentis gratiam gratum facientem, sicut etiam in moralibus rectam aestimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus nullus habet sine gratia gratum faciente."

[2239]Cfr. *S.Th.,*II-II q.8 a. 2 "Respondeo dicendum quod hic duplici distinctione est opus, una quidem ex parte fidei; alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei, distinguendum est quod quaedam per se et directe cadunt sub fide, quae naturalem rationem excedunt, sicut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum. Quaedam vero cadunt sub fide quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum, sicut omnia quae in Scriptura divina continentur. Ex parte vero intellectus, distinguendum est quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo, perfecte, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est. Et hoc modo ea quae directe cadunt sub fide intelligere non possumus, durante statu fidei. Sed quaedam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis, non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent veritati non contrariantur; inquantum scilicet homo intelligit quod propter ea quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei. Et secundum hoc nihil prohibet,

allorché conosciamo qualcosa per essenza non la crediamo perché la conoscenza per essenza è superiore alla fede e la esclude; perciò in questo caso appena visto la fede decade e subentra una conoscenza più alta e perfetta sotto l'azione della grazia e del dono dell'intelletto.

Dobbiamo ritenere, sulla base di quanto visto finora, che entrambi questi tipi di conoscenza (che si attuano per la grazia) siano causati dall'Eucaristia; la Trinità, in Cristo, attraverso l'Eucaristia causa in noi queste due forme di conoscenza delle verità delle fede facendoci partecipare (più perfettamente allorché ci dona la conoscenza per essenza di esse) alla scienza infusa e alla visione beata che è propria di Dio e di Cristo.

Ulteriormente è importante precisare che l' effetto conoscitivo che l'Eucaristia attua in noi attraverso il dono dell'intelletto non è solo speculativo ma anche pratico perché esso si esercita pure in tutto ciò che ha ordine con la fede e dunque anche nelle opere buone che hanno, appunto, ordine con questa virtù[2240].

3) Diversi effetti che l'Eucaristia realizza in noi attraverso i vari doni dello Spirito Santo perfezionativi della conoscenza umana.

L'Eucaristia attraverso i diversi doni dello Spirito Santo attinenti alla potenza conoscitiva realizza sommamente in noi effetti vari e distinti relati alla fede; la fede viene dall'ascolto per cui le cose che formano il suo contenuto non sono proposte come viste ma come udite, ad esse noi assentiamo per questa stessa virtù (senza averle viste); la fede ha come oggetto anzitutto la prima verità ma poi ha per oggetto anche alcune cose riguardanti le creature e infine essa si estende anche alla guida delle nostre azioni; perciò riguardo a quelle cose che ci vengono proposte per fede due cose sono richieste da parte nostra:

8) che le penetriamo con l'intelletto (e questo si attua in particolare attraverso il dono dell'intelletto),

---

durante statu fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt."

[2240]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 8 a. 3 "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, donum intellectus non solum se habet ad ea quae primo et principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia quae ad fidem ordinantur. Operationes autem bonae quendam ordinem ad fidem habent, nam fides per dilectionem operatur, ut apostolus dicit, ad Gal. V. Et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur; sed inquantum in agendis regulamur rationibus aeternis, quibus conspiciendis et consulendis, secundum Augustinum, XII de Trin., inhaeret superior ratio, quae dono intellectus perficitur."

9) che di esse abbiamo un giudizio retto sicché stimiamo che in esse ci dobbiamo immergere con la mente e dalle cose ad esse opposte dobbiamo recedere,

tale giudizio:

3) quanto alle cose divine appartiene al dono della sapienza,
4) quanto alle cose create appartiene al dono della scienza,
5) quanto alla applicazione alle opere singolari appartiene al dono del consiglio.

Più precisamente, quindi, l'Eucaristia attraverso il dono dell'intelletto ci dà di penetrare sommamente con l'intelletto le cose che la fede ci propone, attraverso il dono della sapienza ci dona di giudicare in modo eminentemente retto le realtà divine attinenti alla fede, attraverso il dono della scienza ci dà di giudicare in modo eminentemente retto le realtà create attinenti alla fede, attraverso il dono del consiglio ci dà di giudicare in modo eminentemente retto l'applicazione delle verità della fede alle opere singolari.

4) L'Eucaristia causa in noi la perfezione della beatitudine dei puri di cuore.

Al dono dell'intelletto corrisponde, secondo s. Tommaso, la sesta beatitudine perché la purezza del cuore e la visione di Dio hanno una particolare relazione con il dono dell'intelletto, infatti:

1) vi è una duplice purezza di cuore:
   a) una che è dispositiva alla visione di Dio, che si attua per le virtù e che si realizza con la purificazione dell'affetto dalle affezioni disordinate,
   b) un'altra che è completiva, in certo senso, della visione di Dio e questa è la purezza della mente depurata dai fantasmi e dagli errori affinché quelle cose che riguardo a Dio vengono proposte non siano prese al modo dei fantasmi corporali né secondo le perversità ereticali; questa seconda purezza è realizzata dal dono dell'intelletto[2241];
2) vi è anche una duplice visione di Dio, attinente al dono dell'intelletto:
   a) una perfetta, che si realizza in Cielo, e che attiene al dono dell'intelletto consumato secondo che sarà nella patria celeste;

[2241] Cfr. *S.Th.,* II-II q.8 a. 7 .

b) una imperfetta, che si attua già qui sulla terra e che attiene al dono dell'intelletto iniziale secondo che si ha qui sulla terra[2242].

La SS.ma Trinità in Cristo mediante l'Eucaristia e attraverso il dono dell'intelletto riteniamo, per tutto quello che abbiamo detto, che attui sommamente in noi la beatitudine dei puri di cuore donandoci in particolare, per eminente partecipazione a Cristo:

1) somma purezza dell'affetto purificato dalle affezioni disordinate, somma purezza della mente depurata dai fantasmi e dagli errori;

2) il culmine della visione di Dio a noi possibile in questa vita e la più perfetta disposizione alla più alta beatitudine nel Cielo.

Al dono dell'intelletto corrispondono, secondo s. Tommaso, 2 frutti dello Spirito Santo: il frutto che è detto fede (che è altra cosa dalla virtù della fede) e che riguarda l'intelletto, e il frutto che è detto gioia e che riguarda la volontà [2243]. Dobbiamo ritenere che dall'Eucaristia vengano a noi comunicati nella maniera più piena e perfetta tali frutti dello Spirito Santo per somma partecipazione a Cristo.

C) L' Eucaristia è causa, in noi, della perfezione del dono della scienza e della beatitudine ad essa connessa.

Il dono della scienza, come accennato già poc'anzi, appartiene alla forza conoscitiva e dà all'uomo di discernere le cose che si devono credere da quelle che tali non sono; si può paragonare, in questo senso, il dono della scienza alle facoltà naturali dell'uomo che, dopo aver capito con l'intelletto quanto viene proposto, giudicano se si deve prestare o meno l'assenso a tali cose[2244]. La scienza serve a formare un giudizio certo, ossia un giudizio in base alle cause: ora, poiché la causa prima è causa delle cause seconde, in base alla causa prima si giudica delle cause seconde; della causa prima di

---

[2242]Cfr. *S.Th.,*II-II q.8 a. 7 .

[2243]Cfr. ibid. a. 8 .

[2244]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 9 a. 1 "Respondeo dicendum quod gratia est perfectior quam natura, unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam, primo quidem, quia capit eam; secundo, quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei duo requiruntur. Quorum unum est quod sane capiat ea quae proponuntur, quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est. Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda non credendis. Et ad hoc necessarium est donum scientiae."

tutto, che è Dio, si può giudicare solo in ordine ad essa stessa e in questo si attua il dono della sapienza che è conoscenza delle cause altissime; delle cause seconde cioè delle cose del mondo e in particolare di ciò che si deve credere e di ciò che non si deve credere, si giudica in base alla causa prima, e in questo si attua il dono della scienza; il dono della scienza è dunque un giudizio certo sulle cose umane, ossia sulle cose da credere e su quelle da non credere, sulla base della causa prima[2245].

Si noti che: conoscere quelle cose che si devono credere è proprio del dono della scienza, ma conoscere le cose credute secondo esse stesse, per una certa quale unione ad esse, attiene al dono della sapienza che risponde maggiormente alla carità la quale precisamente unisce l'uomo a Dio[2246]. Il dono della scienza è principalmente ordinato alla certezza della fede ed è principalmente speculativo perché ci fa sapere cosa dobbiamo tenere per fede ma è anche pratico perché la fede indirizza il nostro operare; giudicare quello che si deve credere da quello che non si deve credere significa anche giudicare quello che si deve fare e quello che non si deve fare, sulla base della fede[2247].

[2245]Cfr. ibid. a. 2 "Respondeo dicendum quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa. Et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem iudiciorum, sicut enim causa prima est causa secundae, ita per causam primam iudicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest iudicari per aliam causam. Et ideo iudicium quod fit per causam primam est primum et perfectissimum. In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quae deficiunt a perfectissimo, ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium illud quod significat quod quid est, speciali nomine definitio vocatur, quae autem ab hoc deficiunt convertibilia existentia nomen commune sibi retinent, scilicet quod propria dicuntur. Quia igitur nomen scientiae importat quandam certitudinem iudicii, ut dictum est; si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia, dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare. Simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia. Cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem iudicii appropriato ad iudicium quod fit per causas secundas. Et ideo, sic accipiendo scientiae nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiae. Unde donum scientiae est solum circa res humanas, vel circa res creatas."

[2246]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 9 a.2 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod, licet ea de quibus est fides sint res divinae et aeternae, tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendum sit pertinet ad donum scientiae. Scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quandam unionem ad ipsas pertinet ad donum sapientiae. Unde donum sapientiae magis respondet caritati, quae unit mentem hominis Deo."

[2247]Cfr. ibid. a. 3 "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, donum scientiae ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, inquantum scilicet inhaeret primae veritati. Sed quia

La SS.ma Trinità attraverso l'Eucaristia causa in noi questo dono e la pienezza e perfezione di esso per partecipazione a Cristo e perciò causa in noi la perfezione di questa capacità di discernere le cose che si devono credere da quelle che tali non sono; in questa linea l'Eucaristia attraverso il dono della scienza ci fa conoscere sommamente: di quanto inciampo ci siano le cose del mondo nel cammino spirituale e come gli insipienti facciano di tali beni il proprio fine perdendo, così, il vero bene, in questo senso l'Eucaristia causa, nelle persone sagge, le lacrime per la sorte dei peccatori in questo mondo; per tutto questo è evidente che tale dono venga collegato alla beatitudine del lutto e del pianto [2248] ed è altresì evidente che l'Eucaristia causa in noi la perfezione di questa beatitudine degli afflitti per somma partecipazione a Cristo.

prima veritas est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Gal. V, fides per dilectionem operatur. Unde etiam oportet quod donum scientiae primo quidem et principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis."

[2248]Cfr. ibid. a. 4 "Respondeo dicendum quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturae autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur, secundum illud Sap. XIV, creaturae factae sunt in odium, et in muscipulam pedibus insipientium, qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum aestimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo, peccant et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientiae. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiae."

CAP. XII

L'EUCARISTIA CAUSA IN NOI LA SPERANZA[2249] FORMATA E PERFETTA ED ATTUA SOMMAMENTE IN NOI IL DONO DEL TIMORE.

Svilupperemo la trattazione di questo argomento esaminando: la definizione di tale virtù e la sua distinzione dalla passione della speranza, la sua relazione con la fede e la carità, vedremo in particolare come l'Eucaristia comunica a noi: la speranza perfetta e formata (facendoci partecipare sommamente alle perfezioni della volontà di Dio e di Cristo uomo (essendo appunto la volontà il soggetto della speranza)), la perfetta orientazione verso il Bene arduo oggetto della speranza, la totale vittoria sui peccati contrari alla speranza; esamineremo poi, sempre alla luce della causalità cristico-eucaristica il dono del timore: la sua definizione, la sua presenza in Cristo da cui ci viene partecipato sommamente nell'Eucaristia, l'oggetto di tale dono, la beatitudine corrispondente a tale dono e la sua attuazione somma in noi attraverso il Mistero Eucaristico; studieremo anche in che senso Dio può essere temuto.

1)Relazione della speranza con la fede e la carità; l'Eucaristia comunica a noi sommamente la speranza formata.

Dopo la fede siamo normalmente abituati a collocare la speranza, allorché trattiamo delle tre virtù teologali, e ciò appare giusto nel senso che, come afferma s. Tommaso, la speranza non esiste senza la fede perché le

[2249] Su questo tema si può utilmente consultare M. LLAMERA "La Eucaristìa y las virtudes teologales"*, Ciencia Tomista* 84 (1957), 345- 398; S. RAMIREZ, *De spe theologica in I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio*. 1ª ed.: Biblioteca de Teólogos Españoles, 43. Obras completas de S. M. Ramírez, 11: Editorial San Esteban, Salamanca, 1995; R. GARRIGOU LAGRANGE, *De virtutibus theologicis*, Marietti, Torino 1948, 305-380; S. PINCKAERS *La vida spiritual* , Edicep, Valencia 1994, 153-164.

cose che non si conoscono non si possono sperare, ed è per la fede che noi conosciamo quello che con la speranza vogliamo raggiungere[2250]. La fede genera la speranza e la speranza genera la carità, dice s. Tommaso[2251]; a sua volta la carità perfeziona la fede e la speranza rendendole vere e perfette virtù, anche la speranza, infatti, come la fede, può essere formata dalla carità o può essere informe; la speranza informe non è una vera e perfetta virtù perciò mentre l'atto di speranza formata è meritorio, l'atto della speranza informe, invece non è meritorio[2252]. La Trinità causa in noi la speranza formata e la attrae alla sua perfezione mediante Cristo attraverso il Mistero Eucaristico, che è la Fonte della carità e della grazia, come visto[2253], e attraverso la speranza ci unisce a Dio come al principio da cui proviene la percezione della perfetta bontà; le virtù teologiche infatti sono quelle per le quali l'uomo si unisce a Dio, tale unione si può attuare per Dio stesso o per noi: la carità ci fa unire a Dio per sé stesso, la fede e la speranza ci fanno unire a Dio come a un qualche principio da cui provengono a noi dei beni, cioè la conoscenza della verità e la percezione della perfetta bontà; la fede quindi ci unisce a Dio in quanto principio da cui viene in noi la conoscenza della verità, la speranza ci unisce a Dio in quanto principio da cui viene a noi la perfetta bontà, in quanto per la speranza tendiamo, con l' aiuto di Dio, ad ottenere la beatitudine[2254], cioè a fruire di Dio.

[2250]Cfr. *S.Th.,* II-II, q. 17 a. 7 in c. "Respondeo dicendum quod fides absolute praecedit spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet. Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud Heb. XI, accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est. Unde manifestum est quod fides praecedit spem."

[2251]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 24 a. 2 ad 3 Ad tertium dicendum quod cum caritas dicitur in nobis procedere ex corde bono et conscientia pura et fide non ficta, hoc referendum est ad actum caritatis, qui ex praemissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur quia huiusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum caritatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit, quod timor introducit caritatem, et de hoc quod dicitur in Glossa Matth. I, quod fides generat spem, et spes caritatem

[2252]Cfr. *De virt.*, q. 2 a. 6 ad 10. " Ad decimum dicendum, quod licet spes et fides habeant Deum pro obiecto, non tamen eis competit quod sint forma aliarum virtutum, sicut competit caritati ratione supradicta, art. 3; et ideo, licet caritas non sit informis, spes tamen et fides esse possunt informes. "

[2253] Tra gli altri testi esaminati in precedenza ricordiamo, in particolare, *S. Th.* III q. 79 a. 1.

[2254]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 17 a. 6 in c. "Respondeo dicendum quod virtus aliqua dicitur theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui rei inhaerere dupliciter, uno modo, propter seipsum; alio modo, inquantum ex eo ad aliud devenitur. Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut

2) L'Eucaristia mediante la speranza formata e perfetta ci fa partecipare soprannaturalmente e sommamente alla perfezione della volontà umana e divina proprie del Signore Gesù.

Come la divina Volontà vuole il Bene che è la stessa Essenza divina e che le è eternamente presente ed è da essa eternamente goduto, e come la volontà umana di Cristo vuole la beatitudine, che Egli ha goduto fin dall'Incarnazione, e vuole altresì la beatitudine del suo Corpo fisico e Mistico, così, per partecipazione e a Cristo Dio uomo, attraverso l'Eucaristia, anche la nostra volontà vuole il Bene che è Dio e la somma unione a tale bene nel Cielo, e poiché essa attualmente non possiede tali beni, perciò, per la virtù della speranza, appoggiata alla Onnipotenza e Misericordia di Dio vi tende come possibile. Per tale virtù è, dunque, per noi possibile raggiungere ciò che non è in noi ancora pienamente presente e che in Dio e in Cristo è assolutamente perfetto e presente, intendo dire la beatitudine, la gioia piena, e quindi il Bene, Dio [2255].

La speranza ha per soggetto la volontà, come spiega s. Tommaso:

> Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivae partis, cum sit eius obiectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est; similes motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione, in superiori sunt sine passione, ut ex supradictis patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum quod est obiectum principale huius virtutis non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto, non

---

cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhaerere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem, credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhaerere prout est nobis principium perfectae bonitatis, inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam."

[2255]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 17 a. 1 "..Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum . Ut enim supra dictum est, cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter, uno modo, per nos ipsos; alio modo, per alios; ut patet in III ethic..

> Inquantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem."'

autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.[2256]

L'atto di speranza è un moto della parte appetitiva dell'uomo il cui oggetto è il bene, ed è un moto che ha per oggetto Dio; si tratta, più precisamente, di un moto dell'appetito intellettivo cioè della volontà, non di un moto dell'appetito sensitivo, che sarebbe in questo caso l'appetito irascibile; invero l'appetito irascibile ha per oggetto il bene arduo sensibile e non il bene arduo immateriale ed eterno, Dio, che è oggetto della virtù della speranza; la volontà invece ha per oggetto il bene conosciuto dall'intelletto e appunto con l'intelletto noi giungiamo a conoscere il bene arduo immateriale ed eterno, cioè Dio, dunque soggetto della speranza è la volontà[2257]; questa verità emerge anche considerando che l'uomo non è capace di Dio se non secondo la sua mente nella quale è la memoria, l'intelligenza e la volontà, ma poiché la speranza non attiene alla forza conoscitiva, occorre escludere che soggetto della speranza sia la memoria o l'intelligenza, rimane insomma che il soggetto della speranza è la volontà[2258]; la virtù della speranza inclina proprio la volontà all'atto di sperare, mentre la virtù della carità inclina la volontà all'atto di amare[2259]. La Trinità SS.ma in Cristo attraverso l'Eucaristia in quanto causa in noi della carità e della speranza perfette inclina la nostra volontà all'atto di amare perfettamente e all'atto di sperare perfettamente; in realtà l'Eucaristia ha la potenza non solo per farci sperare ma per farci fruire pienamente della divina Beatitudine perché contiene Cristo glorioso; noi, però, non siamo ancora in grado di ricevere una tale piena fruizione che è propria dei beati.

3) Definizione della speranza.

Chiariamo subito che la speranza di cui parliamo qui è una virtù

[2256] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 18 a. 1 co.

[2257]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 18 a. 1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod irascibilis obiectum est arduum sensibile. Obiectum autem virtutis spei est arduum intelligibile; vel potius supra intellectum existens."

[2258]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 18 a. 1 s. c. "Sed contra, anima non est capax Dei nisi secundum mentem; in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum, in libro de Trin. Sed spes est virtus theologica habens Deum pro obiecto. Cum igitur non sit neque in memoria neque in intelligentia, quae pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quod sit in voluntate sicut in subiecto."

[2259]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 18 a. 1 ad 2 "Ad secundum dicendum quod caritas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum eius, qui est sperare."

teologica e perciò va distinta dalla speranza in quanto è una passione[2260], la virtù infusa della speranza è un buon abito della mente che conforma i nostri atti a Dio, quale regola superiore, e perciò li rende buoni[2261]; la passione della speranza attiene all'appetito concupiscibile ed è una trasmutazione corporale che riguarda l'anima in quanto unita al corpo. La virtù della speranza ha per oggetto il bene arduo, futuro, possibile da raggiungere[2262] e in questo senso è simile alla passione della speranza, ma il bene che è oggetto della speranza è Dio, Bene Sommo, immateriale ed eterno; invece il bene che è oggetto della passione della speranza è il bene materiale, sensibile.

Dio infonde in noi l'abito della virtù teologica della speranza e per esso ci guida verso la beatitudine: proprio e principale oggetto della speranza è la beatitudine eterna, come afferma con chiarezza s. Tommaso:

> Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causae proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuvantis, nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in

---

[2260]Cfr. *S.Th.*. II-II q.17 a. 1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta, et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde etiam et in spe bonum virtutis accipitur secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum . Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem, quia hoc ipsum quod est attingere est bonus usus virtutis. Quamvis spes de qua nunc loquimur non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit."

[2261]Cfr. *S.Th.*. II-II q.17 a. 1 in c. " Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in II ethic., virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Oportet igitur, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanae. In omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit, sicut dicimus vestem esse bonam quae nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est, duplex est mensura, una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem est suprema et excedens, scilicet Deus . Et ideo omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum . Ut enim supra dictum est, cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter, uno modo, per nos ipsos; alio modo, per alios; ut patet in III ethic.. Inquantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem."

[2262] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 17 a. 1

> fruitione ipsius Dei consistit, non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia. Et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna. [2263]

La speranza è dunque una virtù che attende a Dio, è regolata da Dio, appoggiandosi al suo aiuto per raggiungere il bene sperato, cioè la beatitudine. Potremmo, però, chiederci a questo punto: ma allora quale è l'oggetto della speranza teologica: Dio o la beatitudine eterna? Risponderemo a questa domanda nel paragrafo seguente.

4) L'Eucaristia mediante la speranza, sommamente e soprannaturalmente, ci orienta verso la beatitudine facendoci appoggiare sull'aiuto divino.

Il testo appena presentato[2264] ci fa capire che la SS.ma Trinità in Cristo e attraverso l'Eucaristia fa che la nostra vita sia regolata da Dio stesso attraverso la speranza nel senso che ci appoggiamo al suo aiuto come a Prima Causa Efficiente per raggiungere la beatitudine eterna che è la somma nostra partecipazione a Dio stesso in quanto Ultima Causa Finale; la speranza infatti concerne due cose: il bene che si intende ottenere e l'aiuto per cui quel bene si ottiene; il bene in questione ha ragione di causa finale mentre l'aiuto ha ragione di causa efficiente. La speranza riguarda la beatitudine eterna come fine ultimo e l'Aiuto divino come prima causa inducente alla beatitudine, perciò, continua s. Tommaso, non dobbiamo confidare nell'uomo come, in particolare, prima causa che induce alla beatitudine[2265], ma possiamo confidare nell'uomo e nelle realtà umane o

---

[2263] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 17 a. 2 in co.

[2264] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 17 a. 2 in co.

[2265]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 17 a. 4 " Respondeo dicendum quod spes, sicut dictum est, duo respicit, scilicet bonum quod obtinere intendit; et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod quis sperat obtinendum habet rationem causae finalis; auxilium autem per quod quis sperat illud bonum obtinere habet rationem causae efficientis. In genere autem utriusque causae invenitur principale et secundarium.Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens; secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem aeternam sicut finem ultimum; divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut igitur non licet sperare aliquod bonum praeter beatitudinem sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum; ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem; licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis

terrene come strumenti o cause secondarie per giungere a tale beatitudine.

Affermare che oggetto proprio e principale della speranza è la beatitudine non significa negare che la speranza abbia per oggetto Dio e insomma non significa contraddire l'affermazione per cui essa è virtù teologica; S. Tommaso stesso, infatti, afferma con chiarezza che l'oggetto principale della virtù della speranza è Dio e precisa a riguardo che la speranza è virtù teologica perché per essa l'uomo è ordinato da Dio che è la regola somma degli atti umani; tale regolazione, come visto, si attua sia a livello di causalità efficiente sia a livello di causalità finale: Dio è la prima causa efficiente cui si appoggia la speranza per farci conseguire la beatitudine, Dio è l'Ultima Causa finale perché nella sua fruizione consiste la beatitudine che per la speranza attendiamo[2266]. Per intendere come le due affermazioni tomiste si raccordino tra loro occorre considerare che il Fine Ultimo dell'uomo può essere inteso in modo duplice:

3) come la cosa che si desidera raggiungere e in questo senso il Fine Ultimo è Dio che, solo, con la sua infinita Bontà può saziare la volontà dell'uomo; in questa linea la beatitudine, considerata quanto alla causa o all'oggetto, è Dio stesso;

4) come la fruizione o il raggiungimento del Fine Ultimo e in questo senso il Fine Ultimo è la beatitudine per cui l'uomo fruisce pienamente di Dio, in questo caso la beatitudine è considerata quanto alla sua essenza che è proprio la fruizione di Dio[2267].

---

adiuvatur ad quaecumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur; et ab hominibus aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum."

[2266]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 17 a. 5 " Respondeo dicendum quod, cum differentiae specificae per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc quod sciamus sub qua differentia virtutis collocetur.

Dictum est autem supra quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, inquantum eius auxilio innititur; et sicut ultimam causam finalem, inquantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, inquantum est virtus, principale obiectum est Deus . Cum igitur in hoc consistat ratio virtutis theologicae quod Deum habeat pro obiecto, sicut supra dictum est, manifestum est quod spes est virtus theologica."

[2267]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 3 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, finis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fruitio eius rei quae desideratur, sicut si dicatur quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum, si autem

Insomma affermare, come fa s. Tommaso, che la speranza ha per oggetto proprio e principale la beatitudine significa che tale virtù ha per oggetto proprio e principale: Dio in quanto è l'oggetto e la causa della beatitudine, la fruizione di Dio in quanto è l'essenza della nostra beatitudine.

5) L'Eucaristia mediante la virtù della speranza ci orienta sommamente verso il bene arduo che è oggetto di questa virtù e ci allontana dai peccati contro tale virtù.

Oggetto della speranza è la beatitudine nostra in Dio e questo è un bene per noi futuro, arduo, possibile da ottenere con l'aiuto di Dio stesso:

"Ut enim supra dictum est, cum de passione spei ageretur, obiectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi."[2268]

Importante ci pare sottolineare il fatto che il Bene cui si rivolge la speranza è un bene arduo ossia difficile da raggiungere; la SS.ma Trinità in Cristo, mediante l'Eucaristia e attraverso la speranza perfetta ci orienta e ci attira verso un tale bene arduo, difficile da raggiungere, e in quanto tale questo Sacramento è figurato nel pane che mangiò Elia e che lo rafforzò così da poter giungere al monte di Dio[2269].

L'Eucaristia è il Pane dei forti che ci conduce per la via difficile, attraverso la porta stretta (Cfr.Mt.7,14) che immette nella vita beata, e su questa strada il SS.mo Sacramento ci fa opporre radicalmente ai peccati contrari alla virtù della speranza, cioè in particolare ai peccati della disperazione e della presunzione; S. Tommaso parla di questi due peccati dicendo che, mentre il primo deriva dal falso giudizio per cui si ritiene che Dio non voglia perdonare i peccati[2270], il secondo deriva dal falso giudizio

consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum."

[2268] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 17 a. 1

[2269] Cfr. *S.Th.,* III, q. 79 a. 2 ad 1. ".. Et ideo viaticum dicitur. In cuius figuram, legitur III Reg. XIX, quod Elias comedit et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus et quadraginta noctibus, usque ad montem Dei Horeb."

[2270] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 20 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod secundum philosophum, in VI Ethic., id quod est in intellectu affirmatio vel negatio est in appetitu prosecutio et fuga, et quod est in intellectu verum vel falsum est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus, omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur; secundum illud Ezech. XVIII, nolo mortem

per cui si pensa che l'uomo possa salvarsi senza obbedire a Dio, senza accogliere la divina Misericordia attraverso il pentimento e quindi senza basarsi sull'azione dello Spirito Santo[2271]; la presunzione nasce dalla vanagloria e dalla superbia[2272], invece la disperazione è originata dalla lussuria e dall'accidia[2273]. S. Tommaso aggiunge che tra i due peccati, che sono entrambe gravissimi essendo peccati contro lo Spirito Santo, il più grave è la disperazione perché è più grave ritenere che Dio non perdoni piuttosto che ritenere che Dio non punisca: invero è più proprio di Dio avere

---

peccatoris, sed ut convertatur et vivat. Falsa autem opinio est quod peccatori poenitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam iustificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsae de Deo, est vitiosus et peccatum. "

[2271]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 21 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod praesumptio videtur importare quandam immoderantiam spei. Spei autem obiectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter, uno modo, per propriam virtutem; alio modo, non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse praesumptio. Nam circa spem per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur praesumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquid ut sibi possibile quod suam facultatem excedit, secundum quod dicitur Iudith VI, praesumentes de se humilias. Et talis praesumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quae medium tenet in huiusmodi spe. Circa spem autem qua aliquis inhaeret divinae potentiae, potest per immoderantiam esse praesumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam quod possibile non est, sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine poenitentia, vel gloriam sine meritis. Haec autem praesumptio est proprie species peccati in Spiritum Sanctum, quia scilicet per huiusmodi praesumptionem tollitur vel contemnitur adiutorium Spiritus Sancti per quod homo revocatur a peccato."

[2272]Cfr. *S.Th.,* II-IIae q. 21 a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est praesumptio. Una quidem quae innititur propriae virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile quod propriam virtutem excedit. Et talis praesumptio manifeste ex inani gloria procedit, ex hoc enim quod aliquis multam desiderat gloriam, sequitur quod attentet ad gloriam quaedam super vires suas. Et huiusmodi praecipue sunt nova, quae maiorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius praesumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriae. Alia vero est praesumptio quae innititur inordinate divinae misericordiae vel potentiae, per quam sperat se obtinere gloriam sine meritis et veniam sine poenitentia. Et talis praesumptio videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se aestimet quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat."

[2273]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 20 a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum spei est bonum arduum possibile vel per se vel per alium. Dupliciter ergo potest in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda, uno modo, quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo, quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiunt nobis quasi bona, vel non videantur nobis magna bona, praecipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas praecipuae sunt delectationes venereae, nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quaedam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria. Ad hoc autem

misericordia che punire[2274]. La SS.ma Trinità che in Cristo, mediante l'Eucaristia, ci allontana radicalmente anche dai peccati contrari alla speranza (come da tutti i peccati e i vizi), ci spinge, evidentemente, attraverso questa vitù e attraverso la carità ad un'obbedienza sempre più perfetta a Dio, ad un'accoglienza sempre più piena della divina Misericordia e ad una fiducia sempre più grande nella potenza e profondità del perdono divino.

6) L'Eucaristia attraverso la speranza ci fa partecipare ad una certa "speranza" rinvenibile in Cristo e nei beati.

A proposito dei beati occorre dire che la speranza ha come oggetto Dio e in particolare la beatitudine eterna dell'anima come possibile da raggiungere, non come attualmente fruita[2275], perciò la virtù della speranza non è nei beati, e neppure era propriamente in Cristo durante la sua vita mortale, visto che, come detto, in Cristo vi era la visione beata e pertanto la fruizione attuale della beatitudine eterna; si può dire, però, afferma s. Tommaso, che Cristo poteva sperare la sua impassibilità e immortalità che nel suo corpo mortale non aveva ancora.[2276] I beati, inoltre, precisa il Dottore

---

quod aliquod bonum arduum non aestimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia deiectione; quae quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quaedam deiectiva Spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur. Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quod sit possibile, nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione iam dicta."

[2274]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 21 a. 2 in c. "Et ideo praesumptio est peccatum. Minus tamen quam desperatio, quanto magis proprium est Deo misereri et parcere quam punire, propter eius infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo convenit, hoc autem propter nostra peccata."

[2275]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 18 a. 2 in c. "Respondeo dicendum quod, subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere, sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem a suo obiecto principali, sicut et ceterae virtutes, ut ex supradictis patet. Obiectum autem principale eius est beatitudo aeterna secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est. Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei nisi secundum quod est futurum, ideo, cum beatitudo iam non fuerit futura sed praesens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest."

[2276]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 18 a. 2 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod Christus, etsi esset comprehensor, et per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem; erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturae, quam adhuc gerebat. Et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare poterat. Non tamen ita quod haberet virtutem spei, quae non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fruitionem

Angelico, pur non avendo questa virtù teologale della speranza possono sperare la beatitudine per coloro che sono ancora in vita, ciò avviene in loro non in virtù della speranza ma della carità[2277].

Considerando quanto affermato da s. Tommaso sulla "speranza" di Cristo viatore e quanto da lui affermato sul Corpo Mistico di Cristo stesso, che è la Chiesa, ci sembra interessante notare che si potrebbe parlare di una certa "speranza" di Cristo Capo anche riguardo alla beatitudine delle anime e in particolare di coloro che sono le membra del suo Corpo Mistico, essendo Cristo una sola Persona Mistica con il suo Corpo che è la Chiesa; ci pare esatto considerare come una certa forma di "speranza" il desiderio di Cristo che tutti e in particolare i membri della Chiesa già vivificati per la grazia, si salvino ed entrino nella beatitudine celeste. Dobbiamo ritenere, in questa linea, che la l'Eucaristia donandoci la grazia santificante e immergendoci sommamente nelle perfezioni soprannaturali e divine di Cristo attui in noi la perfezione della speranza per la nostra salvezza ma anche per la salvezza del mondo, e perciò ci spinga ad una efficace azione perché tale salvezza si attui realmente nella vita delle anime; infatti, in quanto la speranza ci fa partecipare a Cristo e in particolare alla perfezione della sua volontà mi pare esatto affermare che essa ci fa partecipare anche del suo desiderio della salvezza delle anime, ci fa partecipare della sua "speranza" per la salvezza del mondo e in questo modo, ulteriormente, ci fa appoggiare ancora più pienamente sulla Onnipotenza e Misericordia di Dio: se la speranza di ciascuno per la sua propria beatitudine si appoggia non sulla grazia che la persona possiede ma sulla Onnipotenza e Misericordia divine tanto più deve appoggiarsi su Dio colui che spera per la salvezza di tutti gli uomini del mondo.

7) L'accoglienza e la permanenza della speranza perfetta, offerta a tutti da Cristo attraverso l'Eucaristia, negli uomini e nelle anime separate.

L'Eucaristia mette a disposizione del mondo, attraverso la grazia e la carità, la speranza formata e tutte le altre virtù necessarie per salvarsi; se

---

divinam."

[2277]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 18 a. 2 ad 3 "Ad tertium dicendum quod, durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuata spe in beatis qua sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore caritatis. Sicut etiam qui habet caritatem Dei eadem caritate diligit proximum, et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem caritatis, alio quodam amore."

qualcuno pur avendo la speranza non giunge alla salvezza per mancanza di perseveranza e quindi di carità, ciò non dipende dal fatto che manchi la divina Onnipotenza o la divina Misericordia ma dipende dal fatto che l'uomo mette un ostacolo (il peccato grave) che impedisce l'opera salvifica di Dio[2278]. Colui che pecca gravemente può conservare in questa vita la speranza informe, ma, giunto che sarà all'inferno perderà completamente anche questo tipo di speranza; invero è evidente che nei dannati la speranza non c'è né può esserci giacché il bene arduo che è Dio e in particolare la partecipazione alla divina beatitudine, da fruire nel s. Paradiso, essi l'hanno perduto per sempre, per essi il Paradiso è un bene impossibile; invece la speranza, secondo s. Tommaso, permane nelle anime purganti infatti esse attendono come bene possibile, vale a dire non ancora fruito ma certo, la beatitudine [2279].

Collegato alla virtù della speranza è il dono del timore.

B) L'Eucaristia causa in noi la perfezione del dono del timore.

1) Definizione, presenza in Cristo e oggetto di tale dono.

Il dono del timore è un dono che ha per soggetto la volontà e consiste nel timore casto o filiale; i doni dello Spirito Santo, infatti, sono delle

---

[2278]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 18 a. 4 ad 3 "Ad tertium dicendum quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinae omnipotentiae vel misericordiae, cui spes innititur. Unde hoc non praeiudicat certitudini spei."

[2279]*Cfr. S.Th.,* IIª-IIae q. 18 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione poenae est ut id quod pro poena infligitur voluntati repugnet. Non potest autem voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit, super Gen. ad Litt., quod Angeli perfecte beati esse non potuerunt in primo statu ante confirmationem, vel miseri ante lapsum, cum non essent praescii sui eventus, requiritur enim ad veram et perfectam beatitudinem ut aliquis certus sit de suae beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam, cum perpetuitas damnationis pertineat ad poenam damnatorum, non vere haberet rationem poenae nisi voluntati repugnaret, quod esse non posset si perpetuitatem suae damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriae damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere et ad beatitudinem pervenire, unde dicitur Iob XV, non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem. Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus sive sint in vita ista sive in Purgatorio, potest esse spes, quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile."

perfezioni abituali delle potenze dell'anima per i quali tali potenze sono rese bene mobili dallo Spirito Santo; perché qualcosa sia bene mobile da qualche realtà che la muove occorre anzitutto che sia sottomessa e non ripugni a tale realtà perché da tale ripugnanza è impedito il movimento, e appunto il timore filiale fa che noi ci sottomettiamo a Dio, perciò il dono del timore tiene, in certo modo, il primo posto tra i doni dello Spirito Santo, allorché essi vengono in noi, secondo che il santo timore di Dio ci introduce alla vita spirituale e alla sapienza (Prv. 9.10) e tiene l'ultimo posto nell'allontanarci da tale vita[2280], esso è, dunque, come l'ultimo baluardo che consente a noi di resistere agli attacchi dei nemici spirituali.

Anche in Cristo vi era questo dono del timore, come spiega s. Tommaso:

> Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, timor respicit duo obiecta, quorum unum est malum terribile; aliud est ille cuius potestate malum potest inferri, sicut aliquis timet regem inquantum habet potestatem occidendi. Non autem timeretur ille qui habet potestatem, nisi haberet quandam eminentiam potestatis, cui de facili resisti non possit, ea enim quae in promptu habemus repellere, non timemus. Et sic patet quod aliquis non timetur nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis a Deo per culpam; nec secundum quod respicit malum punitionis pro culpa; sed secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam, prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiae movebatur in Deum, a Spiritu Sancto acta. Unde Heb. V dicitur quod in omnibus *exauditus est pro sua reverentia*. Hunc enim affectum reverentiae ad Deum Christus, secundum quod homo, prae ceteris habuit pleniorem. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris Domini. [2281]

Il timore si riferisce a due oggetti, dei quali uno è il male terribile e l'altro è colui alla cui eminente potestà non si può resistere facimente e dalla

---

[2280]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 19 a. 9 "Unde relinquitur quod timor Dei qui numeratur inter septem dona Spiritus Sancti est timor filialis sive castus. Dictum est enim supra quod dona Spiritus Sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentiarum animae quibus redduntur bene mobiles a Spiritu Sancto, sicut virtutibus moralibus potentiae appetitivae redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subiectum, non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritus Sancti, ultimum autem descendendo; sicut Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte."

[2281] Cfr. *S.Th.,* III[a] q. 7 a. 6 in c.

quale può essere arrecato un male (p. es. il re è temuto per le pene che può infliggere). In questa linea s. Tommaso, nel passo appena presentato, fa notare che una persona è temuta a causa della sua eminenza alla quale non si può resistere facilmente e proprio in Cristo uomo vi era il timore di Dio non in quanto tale timore attiene al male della separazione da Dio per colpa, ma in quanto tale timore si riferisce alla divina Eminenza, in quanto l'anima di Cristo era mossa da un certo affetto di riverenza verso Dio, sotto la guida dello Spirito Santo, perciò nella lettera agli Ebrei (cap. 5) si dice che Cristo fu esaudito per la sua riverenza; tale riverenza era somma in Cristo e la Scrittura Sacra attribuisce a Lui la pienezza del dono del timore.

2) In che senso Dio possa essere temuto e vari tipi di timore di Dio.

Da quello che abbiamo appena detto possiamo capire che Dio può essere temuto dall'uomo, non però nel senso che Egli sia un male da fuggire ma nel senso che da Dio ci può venire il male di qualche castigo per i nostri peccati[2282]. Dio è un giusto giudice: premia chi opera il bene e punisce chi pecca. Questa verità è chiaramente espressa nella S. Scrittura [2283] e nella dottrina di s. Tommaso[2284], dunque faticherebbero invano coloro che volessero negarla per affermare che Dio non castiga. Il timore dell'uomo verso Dio viene distinto in: mondano, servile, iniziale e filiale; il timore mondano ci allontana da Dio facendo temere come mali i sacrifici che il servizio di Dio comporta, esso è sempre malvagio perché proviene dall'amore del mondo in opposizione a Dio[2285]; il timore servile ci avvicina a Dio facendoci temere i castighi che il Signore può infliggerci, esso in sé è buono perché la servilità, che in sé stessa è cattiva, gli è estrinseca[2286]; il timore filiale ci avvicina a Dio facendoci temere di offenderLo; il timore

[2282]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 19. a. 1

[2283] Cfr. Gb. 10,14; 2 Mac. 7,19; Prv. 11,21; Eb. 10,29; 2 Pt.2,9.

[2284] Tra gli altri testi si veda, in particolare, S. Th. I q. 21 a.1 ad 3m, a. 4 ad 1m.

[2285]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 19. a. 3 "…Timor autem ex amore nascitur, illud enim homo timet amittere quod amat; ut patet per Augustinum, in libro octogintatrium quaest. Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam a mala radice. Et propter hoc et ipse timor mundanus semper est malus."

[2286]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 19. a. 4 "Obiectum autem timoris servilis est poena; cui accidit quod bonum cui contrariatur poena ametur tanquam finis ultimus, et per consequens poena timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente caritatem; vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens poena non timeatur tanquam principale malum, quod contingit in habente caritatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod eius obiectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas eius mala est."

iniziale, anche ci avvicina a Dio, partecipa del timore servile e di quello filiale[2287], esso è certamente buono ed è proprio di coloro che ricevono un inizio di timore filiale cominciando a vivere nella carità, cioè dei cosiddetti incipienti[2288]. Il timore servile è quello per cui l'uomo teme la pena che è collegata al peccato, tale timore diminuisce al crescere della carità[2289]. Il timore servile può stare insieme alla carità, non però quando parte dall'esclusivo amore di sé stessi[2290]; tale timore perde totalmente la servilità allorché l'anima accoglie la carità nella sua anima[2291] e scompare completamente allorché l'anima si immerge nella divina beatitudine del Cielo, mentre il timore filiale trova la sua ultima perfezione in tale

[2287]Cfr. ibid. a. 2 " Respondeo dicendum quod de timore nunc agimus secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur vel ab eo avertimur. Cum enim obiectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quae timet a Deo recedit, et iste dicitur timor humanus vel mundanus. Quandoque autem homo per mala quae timet ad Deum convertitur et ei inhaeret. Quod quidem malum est duplex, scilicet malum poenae, et malum culpae. Si igitur aliquis convertatur ad Deum et ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor servilis. Si autem propter timorem culpae, erit timor filialis, nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, est timor initialis, qui est medius inter utrumque timorem. Utrum autem malum culpae possit timeri, supra habitum est, cum de passione timoris ageretur."

[2288]Cfr. ibid. a. 8 " Respondeo dicendum quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiae, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur initialis secundum quod distinguitur a timore servili et filiali. Sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem caritatis; non tamen est in eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem caritatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali."

[2289]Cfr. ibid. a. 10 " Respondeo dicendum quod duplex est timor Dei, sicut dictum est, unus quidem filialis, quo quis timet offensam ipsius vel separationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet poenam. Timor autem filialis necesse est quod crescat crescente caritate, sicut effectus crescit crescente causa, quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari.Sed timor servilis, quantum ad servilitatem, totaliter tollitur caritate adveniente, remanet tamen secundum substantiam timor poenae, ut dictum est. Et iste timor diminuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum, quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet poenam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur poena. Secundo, quia firmius inhaerens magis confidit de praemio, et per consequens minus timet de poena."

[2290]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 19. a. 6 "Sed iste timor poenae non dicitur esse servilis nisi quando poena formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet. Et ideo timor inquantum servilis non manet cum caritate, sed substantia timoris servilis cum caritate manere potest, sicut amor sui manere potest cum caritate."

[2291] Cfr. ibid. a. 10 "Sed timor servilis, quantum ad servilitatem, totaliter tollitur caritate adveniente.."

beatitudine[2292]. Il timore è il principio della sapienza, di quella sapienza che è direttiva della vita secondo le norme della Ragione divina: il timore servile è soltanto dispositivo alla sapienza, il timore filiale invece ne è la radice[2293].

Il timore filiale, che è comunicato a noi attraverso il dono del timore, ha per oggetto il male di colpa e perciò è specificamente diverso dal timore servile che ha per oggetto il male di pena[2294]; il timore filiale si relaziona al timore iniziale come il perfetto all'imperfetto, e ciò è dovuto al fatto che per tale timore iniziale la persona compie il bene non solo per amore della giustizia ma anche per il timore della pena[2295]. Il timore filiale è quello per cui l'uomo teme di offendere Dio e di separarsi da Lui; tale timore cresce al crescere della carità[2296]; esso trova la sua ultima perfezione nella beatitudine del Cielo[2297].

3) L' Eucaristia causa in noi la perfezione del dono del timore e

[2292]Cfr. ibid. a. 11 " Respondeo dicendum quod timor servilis, sive timor poenae, nullo modo erit in patria, excluditur enim talis timor per securitatem aeternae beatitudinis, quae est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est. Timor autem filialis, sicut augetur augmentata caritate, ita caritate perfecta perficietur. Unde non habebit in patria omnino eundem actum quem habet modo."

[2293]Cfr. ibid. a. 7 " Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quandam participationem divinae naturae, quae est per gratiam; sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum, XII de Trin. Sic igitur initium sapientiae secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiae, quae sunt articuli fidei. Et secundum hoc fides dicitur sapientiae initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiae est unde sapientia incipit operari. Et hoc modo timor est initium sapientiae. Aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore poenae discedit a peccato, et per hoc habilitatur ad sapientiae effectum; secundum illud Eccli. I, *timor Domini expellit peccatum*. Timor autem castus vel filialis est initium sapientiae sicut primus sapientiae effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subiiciat, sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur."

[2294]Cfr. ibid. a. 5 " Respondeo dicendum quod proprie obiectum timoris est malum. Et quia actus et habitus distinguuntur secundum obiecta, ut ex dictis patet, necesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant. Differunt autem specie malum poenae, quod refugit timor servilis, et malum culpae, quod refugit timor filialis, ut ex supradictis patet. Unde manifestum est quod timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie."

[2295]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 19. a. 8 (vedi il testo inserito in una nota poco più sopra).

[2296]Cfr. ibid. a. 10(vedi il testo inserito in una nota poco più sopra).

[2297]Cfr. ibid. a. 11(vedi il testo inserito in una nota poco più sopra).

della corrispondente beatitudine.

La Trinità in Cristo attraverso l' Eucaristia causa in noi la perfezione del dono del timore e quindi attua in noi la perfezione del santo timore filiale di Dio, facendoci partecipare sommamente a Cristo e alla perfezione del suo dono di timore; più precisamente l'Eucaristia attraverso il dono del timore ci porta, in Cristo, ad una perfetta riverenza verso Dio, riverenza che cresce al crescere della carità, che ci porta a temere di offendere Dio e di separarsi da Lui e che ci conduce a vivere perfettamente la beatitudine dei poveri di spirito. Al dono del timore corrisponde, infatti, la beatitudine dei poveri di spirito, secondo l'insegnamento di s. Tommaso, perché questo dono fa che l'uomo si sottometta completamente a Dio e che, perciò, non cerchi di essere esaltato in sé stesso per superbia, né cerchi di essere esaltato per beni esteriori, come le ricchezze o gli onori; è proprio della povertà di spirito questo santo disprezzo della propria esaltazione[2298]. L'Eucaristia, in questa linea, ci libera perfettamente dalla superbia e ci dona anzi un sommo e santo disprezzo della nostra esaltazione.

[2298]Cfr. ibid. a. 12 in c. "Respondeo dicendum quod timori proprie respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere et ei subditum esse, id quod ex huiusmodi subiectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subiicit, desinit quaerere in seipso vel in aliquo alio magnificari nisi in Deo, hoc enim repugnaret perfectae subiectioni ad Deum. Unde dicitur in Psalm., hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Dei nostri invocabimus. Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est quod non quaerat magnificari in seipso per superbiam; neque etiam quaerat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit; vel etiam abiectio temporalium rerum quae fit spiritu, idest propria voluntate per instinctum Spiritus Sancti, ut Ambrosius et Hieronymus exponunt."

CAP. XIII

L'EUCARISTIA CAUSA IN NOI LA PERFEZIONE SOMMA DELLA CARITÀ ED ATTUA PIENAMENTE IN NOI IL DONO DELLA SAPIENZA PER PARTECIPAZIONE A CRISTO E A DIO.

A) L'Eucaristia causa in noi la perfezione somma della carità[2299].

1) L'Eucaristia mediante la carità attua in noi una somma partecipazione allo Spirito Santo, alla Natura divina in quanto Carità e a Cristo uomo.

La carità è la virtù più importante di tutte, è quella per la quale si manifesta nella maniera più alta la vita di Dio in noi; S. Tommaso afferma che essa è un amore che realizza, tra l'uomo e Dio, una certa amicizia; tale amicizia ha due elementi: la benevolenza e il mutuo amarsi; la carità è dunque un amore di benevolenza che determina un mutuo amarsi fra Dio e

---

[2299] Sull'argomento della carità si possono consultare utilmente: S. RAMIREZ , *De caritate in I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio*. 1ª ed.: Biblioteca de Teólogos Españoles, 44. Obras completas de S. M. Ramírez, 12: Editorial San Esteban, Salamanca, 1999; VAN OUWERKERK, *Caritas et ratio.Etude sur le double principe de la vie morale chretienne d'apres s. Thomas d'Aquin*, Nijmegen 1956; ROYO MARIN, A., *Teologia de la caritad,* Madrid 1960; M. LLAMERA "La Eucaristìa y las virtudes teologales"*, Ciencia Tomista* 84 (1957), 345- 398; B.J. LAVAUD, *Amour et perfection chretienne,* Lyon 1941; H. D. NOBLE– H. D. GARDEIL – V. VERGRIETE, "*S. Thomas d'Aquin. Somme Theologique. La charite*`", 3 voll., Desclee La Cie, Paris 1936-1957; R. GARRIGOU LAGRANGE, *De virtutibus theologicis*, Marietti, Torino 1948, 381-533; S. PINCKAERS *La vida spiritual* , Edicep, Valencia 1994, 153-181; L. MELINA- J. NORIEGA – J. J. PEREZ-SOBA, *Una luz para el obrar* , ed. Palabra, Madrid 2006, p. 114-291.

l'uomo, e si fonda sopra la comunicazione della divina beatitudine[2300]. Per chiarire bene il concetto appena esposto possiamo dire che la carità fa che l'uomo partecipi dell'amore con cui Dio ama sé stesso e il mondo; Dio è perfettissimo in sé ed è carità, come dice s. Giovanni (1 Gv. 4,16), l'uomo riceve la carità per partecipazione a Dio e ricevendo questa carità può riamare, in essa, Dio e amare, in Dio, il mondo. Dice s. Tommaso a questo proposito:

> Ad primum ergo dicendum quod ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et sicut bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit imbutus. Quod quidam non advertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi.[2301]

La carità è una partecipazione a Dio, alla sua perfezione: Dio è infinita carità, è Carità increata e ama sé stesso e noi; come noi siamo sapienti partecipando della sua sapienza, siamo buoni partecipando della sua bontà, in modo simile siamo caritatevoli partecipando soprannaturalmente della sua carità. Più precisamente, attraverso la carità partecipiamo dell' Essenza divina che è Carità e anche della Persona-Carità che è lo Spirito Santo:

> Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae. Haec autem communicatio non est secundum bona naturalia, sed secundum dona gratuita, quia, ut dicitur Rom. VI, gratia Dei vita aeterna.

[2300] S.Th.,IIª-IIae q. 23 a. 1 in c. Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in VIII Ethic., non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Cor. I, fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius. Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum .

[2301] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 2 ad 1.

> Unde et ipsa caritas facultatem naturae excedit. Quod autem excedit naturae facultatem non potest esse neque naturale neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata, sicut supra dictum est.[2302]

La carità creata è partecipazione alla carità increata che è lo Spirito Santo: l' Amore del Padre e del Figlio; per la carità lo Spirito Santo è mandato in noi facendoci partecipare di Sé e assimilandoci a sé, come dicemmo più sopra trattando delle Missioni divine.

La SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia, che è causa di perfetta carità, ci fa soprannaturalmente e sommamente partecipare a Dio Trinità e in particolare allo Spirito Santo, e poiché Cristo in quanto uomo è Colui che ha somma partecipazione e assimilazione a Dio Trinità e allo Spirito Santo possiamo altresì dire che l'Eucaristia ci fa sommamente partecipare alla assimilazione eccelsa di Cristo allo Spirito Santo. L'Eucaristia, sottolineamo, non solo ci dona la carità ma ci attrae alla perfezione della carità; dice a riguardo s. Tommaso in un bellissimo testo:

> Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter, cum virtute caritatis. Unde Damascenus comparat hoc sacramentum carboni quem Isaias vidit (Isaiae VI) carbo enim lignum simplex non est, sed unitum igni, ita et panis communionis non simplex panis est, sed unitus divinitati. Sicut autem Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, amor Dei non est otiosus, magna enim operatur, si est. Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud II Cor. v, "Caritas Christi urget nos". Et inde est quod ex virtute huius sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima delectatur, et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae, secundum illud Cant. v, comedite, amici, et bibite; et inebriamini, carissimi.[2303]

Attraverso il Mistero Eucaristico (anzitutto attraverso la comunione spirituale e poi anche attraverso la comunione sacramentale fatta degnamente) non solo ci vengono donate la grazia e le virtù e soprattutto la carità ma per esso queste perfezioni soprannaturali vengono attuate e condotte a perfezione in noi sicché la nostra anima viene inebriata in certo modo per la dolcezza della Bontà divina e l'uomo, infiammato di una carità

[2302] *S.Th.,* IIª-IIae q. 24 a. 2 co.
[2303] Cfr. *S.Th.,* III q. 79 a.1 ad 2m.

“rovente” e “urgente”, è spinto al compimento delle azioni più alte e santificanti.

E’ evidente che nella relazione di carità tra Dio e l’uomo non è Dio ad arricchirsi ma l’uomo; e l’uomo appunto si arricchisce, per tale relazione, della carità stessa, cioè, in particolare, di una iniziale partecipazione alla beatitudine celeste. In questa linea possiamo dire che la carità è dunque l’amore che Dio rovescia nel cuore dell’uomo (e che l’uomo accetta) facendolo partecipare in modo iniziale alla divina Beatitudine[2304], e attraendolo verso la piena ed eterna beatitudine[2305]. Tale amore riguarda anzitutto la vita spirituale dell’uomo e fa che questi, a somiglianza di Dio e di Cristo uomo, ami Dio al di sopra di ogni realtà creata[2306] e il prossimo come sé stesso; a questo riguardo è importante precisare che l’Eucaristia (attraverso la ricezione del Corpo e Sangue di Cristo) evidenzia molto bene che la carità ci fa partecipare soprannaturalmente non solo alla divinità di Cristo, ma anche alla sua Umanità SS.ma, come detto, ossia alla carità creata che è in Lui. Cristo fin dalla sua concezione nel grembo di Maria Vergine ha avuto una eccelsa carità, superiore immensamente anche ai beati, Egli non è mai cresciuto nella carità, perché la sua carità è stata sempre sommamente perfetta, propria di Dio fatto uomo, propria del nostro Salvatore. Cristo nella sua Umanità ha sommamente amato Dio e gli uomini, anzitutto e principalmente ha amato Dio e per amore di Dio ha amato gli uomini. La somma carità di Cristo non era un inizio di beatitudine ma era piena immersione nella divina Beatitudine, Gesù era infatti, come detto, già qui sulla terra, pienamente beato quanto alla sua Divinità e quanto alla sua Anima, mentre poteva soffrire nel suo Corpo; la carità di Cristo era la carità somma del sommo beato, a questo riguardo occorre precisare che la

[2304]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 5 a.1 in c. “….per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis, quae quidem inchoatur in voluntate per spem et caritatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est.”

[2305]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 3 a. 5“[...] Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X ethic.”.

[2306]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 24 a. 2 ad 2m “Ad secundum dicendum quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen nobis, propter defectum nostrae cognitionis, quae dependet a rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maxime diligibilis inquantum est obiectum beatitudinis, sed hoc modo non est maxime diligibilis a nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde oportet quod ad Deum hoc modo maxime diligendum nostris cordibus caritas infundatur.

carità dei beati è molto più perfetta, normalmente, della carità di coloro che sono sulla terra[2307]. La SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia donandoci di partecipare sommamente alla carità santissima di Cristo ci immerge sempre più anche nella sua beatitudine e ci lascia, in modo simile a Cristo, vulnerabili, finché siamo sulla terra, dalla sofferenza. Come Cristo per le sue sofferenze vissute nella carità ha meritato in modo particolare la nostra salvezza e santificazione, così anche noi, ricevendo, attraverso l'Eucaristia, la carità, possiamo meritare per noi e per gli altri. La carità è una forma, è un principio di azione soprannaturale, giusta, meritoria[2308]; come Cristo ha meritato per noi, così noi stessi, partecipando ai suoi meriti, per la carità possiamo meritare per noi e per gli altri. La SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia conducendoci verso la più alta partecipazione a Cristo stesso, nostro Salvatore e Santificatore dobbaimo ritenere che ci dona la sua sapienza e la sua carità per ordinare profondamente le nostre relazioni secondo la sua volontà e per attuare gli atti di carità più meritori e migliori cosicchè noi stessi possiamo sommamente santificarci e giungere alla più grande gloria nel Cielo e possiamo condurre con noi il maggior numero di anime verso la più alta santificazione e beatitudine eterna.

2) L'Eucaristia attraverso la carità guida la nostra vita verso il Cielo, attua le altre virtù infuse e realizza pienamente in noi i comandamenti divini.

L'Eucaristia e attraverso la carità realizza un effetto infinito giacché congiunge (cioè fa partecipare soprannaturalmente) l'anima a Dio, che è Vita eterna, giustificandola[2309]

[2307]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem, et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem. Et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum Angelis. In praesenti quidem statu imperfecte, unde dicitur Philipp. III, nostra conversatio in caelis est. Sed ista conversatio perficietur in patria, quando servi eius servient Deo et videbunt faciem eius, ut dicitur Apoc. ult. Et ideo hic est caritas imperfecta, sed perficietur in patria".

[2308]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 2 in c. "…Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari."

[2309]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 23 a. 2 ad 3m "Ad tertium dicendum quod caritas operatur formaliter. Efficacia autem formae est secundum virtutem agentis qui inducit formam. Et ideo quod caritas non est vanitas, sed facit effectum infinitum dum coniungit animam Deo iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinae, quae est caritatis auctor."

La carità è detta vita dell'anima, proprio perché per tale virtù l'anima partecipa soprannaturalmente alla vita eterna, alla vita di Dio, alla Beatitudine divina; e attraverso l'anima questa vita divina si comunica anche al nostro corpo[2310]; l'Eucaristia ben a ragione può essere detta sommamente vita della nostra anima perché è causa di somma carità e anche perché ci unisce sommamente a Cristo che è Vita eterna.

La grandezza così eminente della carità, fa che la carità sia più importante dell' anima; la carità pur essendo una forma accidentale dell'anima è più importante dell'anima umana che è forma sostanziale del corpo proprio perché per tale virtù viene in noi la vita divina mentre per l'anima viene in noi la vita semplicemente umana[2311].

Questa vita divina che l'Eucaristia dona ci fa ordinare profondamente la nostra vita umana: come Dio ha per Regola la sua stessa Sapienza, così anche noi, per la carità, che ci fa partecipi di Dio, veniamo regolati in tutti i nostri atti da Dio, che è Regola suprema[2312]. La carità è la virtù per cui più perfettamente Dio regola i nostri atti; in questo senso s. Tommaso afferma che la carità è la virtù che più attinge Dio: ossia quella che realmente ci mette, a livello radicale, per sé stessa, sotto la guida viva e diretta di Dio; per questa virtù l'uomo si lascia guidare da Dio semplicemente per essere in Dio e non perché da Lui provenga qualcosa all'uomo, come si verifica per la virtù della fede o per quella della speranza[2313], per chiarificazioni su questo

[2310]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 2 ad 2 "Ad secundum dicendum quod Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam, sed formaliter caritas est vita animae, sicut et anima corporis. Unde per hoc potest concludi quod, sicut anima immediate unitur corpori, ita caritas animae"

[2311]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 3 ad 3 "Ad tertium dicendum quod omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suae speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subiecti est indignius subiecto, sicut effectus causa. Accidens autem quod causatur ex participatione alicuius superioris naturae est dignius subiecto, inquantum est similitudo superioris naturae, sicut lux diaphano. Et hoc modo caritas est dignior anima, inquantum est participatio quaedam Spiritus Sancti."

[2312]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura, et ideo humana virtus, quae est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet humana ratio, et ipse Deus . Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod est secundum rationem rectam, ut patet in II Ethic., ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est de fide et spe. Unde, cum caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam; consequens est caritatem esse virtutem."

[2313]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 6 in c. "Respondeo dicendum quod, cum bonum in humanis

tema indubbiamente delicato rinviamo a studi approfonditi quali il testo del famoso p. Ramirez[2314]. La carità, più precisamente, fa che noi veniamo ordinati da Dio verso la beatitudine celeste e in quanto tale essa è una virtù speciale: è invero un abito e un atto che è specificato dal Bene divino in quanto oggetto di beatitudine[2315]; perciò la carità è posta nella definizione di ogni virtù vera: perché tutte le altre virtù vere dipendono da essa in qualche modo[2316] essendo ordinate alla divina beatitudine. E non solo tutte le vere virtù sono racchiuse nella carità ma anche tutti i comandamenti si riducono al comandamento della carità come a fine: il fine della Legge è la carità[2317].

3) Unità e oggetto della carità .

La carità è una sola virtù, perché ha un solo fine cioè la divina Bontà, e si basa su una unica comunicazione della beatitudine eterna; uno è, inoltre,

---

actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quae est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est, scilicet ratio humana et Deus, sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicae, quae consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum obiectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quae consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se magis est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni, sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis. ”

[2314] S. M. Ramirez *La esencia de la caridad*, Madrid 1978 , su questo tema si consultino le pagg. 211 ss., la posizione dell’autore appare in particolare da p. 275 ss.

[2315]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 4 in c. “Respondeo dicendum quod actus et habitus specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet. Proprium autem obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est. Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est specialis amor. Unde et caritas est specialis virtus.”

[2316]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 4 ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia ab ea dependent aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in II et VI Ethic., eo quod virtutes morales dependent a prudentia.”

[2317]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 4 ad 3 “Ad tertium dicendum quod praeceptum de diligendo dicitur esse iussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia praecepta sicut ad finem, secundum illud I ad Tim. I, finis praecepti caritas est”.

l'oggetto principale della carità: Dio; il prossimo è amato, per la carità, per amore di Dio ossia a causa di Dio; una sola ragione di amare è alla base della carità cioè la divina Bontà, le altre ragioni inducenti all'amore sono secondarie e conseguono dalla prima[2318]. Proprio per il fatto che l'oggetto della carità è unico tanto nell'atto di amore di Dio che nell'atto di amore del prossimo per amore di Dio, occorre concludere che questi due atti sono della stessa specie; a riguardo s. Tommaso afferma:

> Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variat speciem actus, omnes enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinent. Cum autem species actus ex obiecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in rationem obiecti, et qui fertur in obiectum sub tali ratione, sicut est eadem specie visio qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum Deus est, hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi. »[2319]

L'amore di Dio e, per amore di Dio, l'amore del prossimo sono atti di una medesima specie che appartengono ad una stessa virtù: la carità; infatti poiché la specie di un atto si prende dall'oggetto secondo la ragione formale di oggetto stesso, è necessario che stessa sia la specie dell'atto che si orienta alla ragione dell'oggetto e dell'atto che si orienta all'oggetto sotto tale ragione: la ragione di amare il prossimo è Dio e l'oggetto dell'amore è il prossimo, quindi è manifesto che della stessa specie è l'atto per cui amiamo

[2318]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 23 a. 5 in c. "[...]Neutro autem istorum modorum caritas potest dividi in plura. Nam caritatis finis est unus, scilicet divina bonitas. Est etiam et una communicatio beatitudinis aeternae, super quam haec amicitia fundatur. Unde relinquitur quod caritas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species."

Cfr. anche IIª-IIae q. 23 a. 5 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod ratio illa directe procederet si Deus et proximus ex aequo essent caritatis obiecta. Hoc autem non est verum, sed Deus est principale obiectum caritatis, proximus autem ex caritate diligitur propter Deum."

Cfr. anche ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod caritate diligitur Deus propter seipsum. Unde una sola ratio diligendi principaliter attenditur a caritate, scilicet divina bonitas, quae est eius substantia, secundum illud Psalm., confitemini Domino, quoniam bonus. Aliae autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariae et consequentes ex prima."

Cfr. uletriormente ibid. ad 3m "Ad tertium dicendum quod amicitiae humanae, de qua philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio. Quod in caritate locum non habet, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio."

[2319] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 25 a. 1 in co.

Dio e l'atto per cui amiamo il prossimo, per amore di Dio.

Continua s. Tommaso:

> Ad primum ergo dicendum quod proximus potest timeri dupliciter, sicut et amari. Uno modo, propter id quod est sibi proprium, puta cum aliquis timet tyrannum propter eius crudelitatem, vel cum amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo. Et talis timor humanus distinguitur a timore Dei, et similiter amor. Alio modo timetur homo et amatur propter id quod est Dei in ipso, sicut cum saecularis potestas timetur propter ministerium divinum quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter iustitiam. Et talis timor hominis non distinguitur a timore Dei, sicut nec amor.[2320]

Il prossimo può essere amato a causa di ciò che di Dio è in Lui, e questo amore per il prossimo, come detto, non si distingue dall'amore di Dio, il prossimo può anche essere amato per ciò che gli è proprio, come è il caso di colui che ama un'altra persona per la brama di ricevere qualcosa da questa, tale amore si distingue dall'amore di Dio ed è un amore radicalmente contrario alla carità, in particolare, se il prossimo o un suo bene è amato come fine principale[2321].

Oltre che al prossimo, l'amore di carità si deve estendere alla carità stessa; infatti, spiega s. Tommaso, attraverso l'amicizia qualcosa è amato in modo duplice: in un modo, come lo stesso amico cui abbiamo amicizia e per cui vogliamo i beni; in un altro modo come il bene che vogliamo per l'amico; e in questo secondo modo la carità è amata attraverso la carità stessa perché essa è quel bene che vogliamo all'amico che amiamo per la carità[2322]: la carità è la stessa comunicazione della vita spirituale per cui si perviene alla beatitudine; perciò è amata come un bene che desideriamo per tutti coloro che amiamo per la carità[2323]; perciò la SS. ma Trinità in Cristo

---

[2320] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 25 a. 1 ad 1m.

[2321]Cfr. ibid. ad 3m "Ad tertium dicendum quod vituperantur qui sperant in homine sicut in principali auctore salutis, non autem qui sperant in homine sicut in adiuvante ministerialiter sub Deo . Et similiter reprehensibile esset si quis proximum diligeret tanquam principalem finem, non autem si quis proximum diligat propter Deum, quod pertinet ad caritatem. "

[2322]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 25 a. 2 in c. " Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Uno modo, sicut ipse amicus ad quem amicitiam habemus et cui bona volumus. Alio modo, sicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo caritas per caritatem amatur, et non primo, quia caritas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex caritate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine et de aliis virtutibus".

[2323]Cfr. ibid. ad 2 "Ad secundum dicendum quod caritas est ipsa communicatio spiritualis

attraverso l'Eucaristia ci attira ad amare sommamente non solo Dio e il prossimo, per amore di Dio, ma anche la carità e ci attira altresì a desiderarla per tutti.

a) La carità direttamente non si estende alle creature irrazionali.

A proposito di coloro che amiamo dobbiamo dire che la carità non si estende propriamente alle creature irrazionali perché attraverso l'amicizia (la carità è una certa amicizia, come detto) amiamo:

4. in un modo l' amico cui abbiamo amicizia e per cui vogliamo i beni;
5. in un altro modo il bene che vogliamo per l'amico.

In nessuno di questi due modi le creature irrazionali possono esser amate di amore di carità:

3) perché non possiamo propriamente volere il bene alla creatura irrazionale in quanto avere il bene è proprio solo della creatura intelligente che è padrona di usare il bene che ha, attraverso il libero arbitrio;

4) poi perché ogni amicizia si fonda su una comunione di vita il che è impossibile a realizzarsi, per quanto attiene alla vita razionale dell'uomo, con esseri irrazionali;

5) infine perché la carità si fonda sulla comunicazione della beatitudine, da cui sono esclusi gli esseri irrazionali[2324].

---

vitae, per quam ad beatitudinem pervenitur. Et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex caritate diligimus."

[2324]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 25 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod caritas, secundum praedicta, est amicitia quaedam. Per amicitiam autem amatur uno quidem modo, amicus ad quem amicitia habetur; et alio modo, bona quae amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex caritate amari. Et hoc triplici ratione. Quarum duae pertinent communiter ad amicitiam, quae ad creaturas irrationales haberi non potest. Primo quidem, quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum. Non autem proprie possum bonum velle creaturae irrationali, quia non est eius proprie habere bonum, sed solum creaturae rationalis, quae est domina utendi bono quod habet per liberum arbitrium. Et ideo philosophus dicit, in II Physic., quod huiusmodi rebus non dicimus aliquid bene vel male contingere nisi secundum similitudinem. Secundo, quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitae, nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere, ut patet per philosophum, VIII Ethic. Creaturae autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quae est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram. Tertia ratio est propria caritati, quia caritas fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, cuius creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia caritatis non potest haberi ad creaturam irrationalem. Possunt tamen ex caritate diligi creaturae irrationales sicut bona quae aliis volumus, inquantum

Le creature irrazionali possono essere amate come beni che vogliamo per gli altri: in quanto vogliamo che siano conservate a onore di Dio[2325].

Cristo che nella sua Umanità è sommo esempio di carità creata, non ha dato la vita per gli animali o per creature irrazionali, ma ha vissuto ed è morto per portare alla glorificazione il suo Corpo fisico e per salvare e glorificare gli uomini e quindi la Chiesa, suo Corpo Mistico, come dicemmo; l'Eucaristia assimilandoci sommamente a Cristo nella carità ci spinge, quindi, a dare la vita nostra non per gli animali o per le creature irrazionali ma per gli uomini. In questa linea dobbiamo affermare che l'Eucaristia ci dona profonda luce sulla grandezza immensa dell'uomo rispetto agli animali privi di ragione; l'Eucaristia unendoci alla sapienza di Cristo ci dona la sapienza di capire con grande chiarezza che l'uomo, a differenza dell'animale, ha un'anima che è eterna ed è chiamato all'eterna comunione con Dio ….e perdonatemi ma mi permetto di dire che di questa sapienza ce n'è un grande bisogno oggi anche perché in talune legislazioni assurdamente è stato depenalizzato l'aborto, che è un omicidio, e sono state fissate pene severe a chi fa del male a certi animali.

b) L'Eucaristia attraverso la carità ci fa amare in modo sommamente retto noi stessi.

La carità è una amicizia dell'uomo con Dio, principalmente, e conseguentemente con le creature intelligenti (uomini e angeli)che possono giungere o sono già giunte alla beatitudine; ora tra queste creature intelligenti vi siamo anche noi stessi, perciò occorre dire e sottolineare che la carità include anche l'amore per sé stessi. Da grande esperto di morale il Dottore Angelico afferma, a riguardo, che: ama sé stesso veramente chi si ama nella santa carità, cioè chi vuole per sé quei beni che attengono alla perfezione, soprannaturale, della ragione; ama falsamente sé stesso chi si ama secondo la natura sensibile, alle cui voglie e ai cui desideri acconsente[2326] .

---

scilicet ex caritate volumus eas conservari ad honorem Dei et utilitatem hominum. Et sic etiam ex caritate Deus eas diligit."; ibid. ad 3m "Ad tertium dicendum quod fides se potest extendere ad omnia quae sunt quocumque modo vera. Sed amicitia caritatis se extendit ad illa sola quae nata sunt habere bonum vitae aeternae. Unde non est simile."

[2325]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 25 a. 3 in c.

[2326]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 25 a. 4 in c. "Alio modo possumus loqui de caritate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei. Inter quae etiam est ipse homo qui caritatem habet. Et sic inter cetera quae ex caritate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate

Ciò che è principale nell'uomo è la mente razionale ossia l'uomo interiore, secondario è la natura sensitiva e corporale cioè l'uomo esteriore[2327]. I malvagi non si conoscono rettamente perché stimano principale in loro stessi la natura sensitiva e corporale, ossia l'uomo esteriore, e perciò non si amano veramente perché non vogliono conservare l'integrità dell'uomo interiore, né desiderano i suoi beni spirituali, né operano per questo, né è dilettevole per loro vivere con sé stessi ritornando al loro cuore perché in sé trovano i mali passati, presenti e futuri, che temono; e neppure concordano con sé stessi perché la loro coscienza

---

diligit. "

Cfr. ibid. ad 3m "Ad tertium dicendum quod amantes seipsos vituperantur inquantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant. Quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velit ea bona quae pertinent ad perfectionem rationis. Et hoc modo praecipue ad caritatem pertinet diligere seipsum."

[2327]Cfr. ibid. a. 7 in c. "Respondeo dicendum quod amare seipsum uno modo commune est omnibus; alio modo proprium est bonorum; tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse aestimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum suam substantiam et naturam. Et secundum hoc omnes aestimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam omnes homines, boni et mali, diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur esse homo aliquid secundum principalitatem, sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes aestimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis, secundarium autem est natura sensitiva et corporalis, quorum primum apostolus nominat interiorem hominem, secundum exteriorem, ut patet II ad Cor. IV. Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem, unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt. Et hoc probat philosophus, in IX Ethic., per quinque quae sunt amicitiae propria. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo, vult ei bona; tertio, operatur bona ad ipsum; quarto, convivit ei delectabiliter; quinto, concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos quantum ad interiorem hominem, quia etiam volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona eius, quae sunt bona spiritualia; et etiam ad assequenda operam impendunt; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in praesenti, et memoriam bonorum praeteritorum, et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur; similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari integritatem interioris hominis; neque appetunt spiritualia eius bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et praesentia et praeterita et futura, quae abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant, propter conscientiam remordentem, secundum illud Psalm., arguam te, et statuam contra faciem tuam. Et per eadem probari potest quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis. Sic autem boni non amant seipsos."

rimorde[2328].

I buoni invece conoscono rettamente sé stessi e si amano veramente, perciò vogliono conservare integro l'uomo interiore, desiderano per esso i beni spirituali, si applicano a conseguirli, ritornano con diletto al proprio cuore perché là trovano: buoni pensieri nel presente, la memoria dei beni passati e la speranza dei beni futuri dai quali è causata la dilettazione, inoltre essi non soffrono divisione in loro stessi perché tutta la loro anima tende ad una sola cosa[2329] cioè al raggiungimento della beatitudine eterna. Ciò, si noti bene, non vuol dire che i buoni non amano il proprio corpo, ma che lo amano rettamente; la carità ci porta anche ad amare rettamente il nostro corpo in quanto da Dio creato, in quanto strumento per il servizio di Dio, e in quanto partecipe della beatitudine (che ridonderà dopo il giudizio universale dall'anima al corpo) ma, d'altra parte, ci porta anche ad anelare alla liberazione dalla concupiscenza e dalla corruzione di pena che è nel nostro corpo[2330].

Quello che abbiamo appena detto vale certamente anche per Cristo; Egli amava Sé stesso in quanto Dio ma anche in quanto uomo e amava rettamente anche il suo corpo. Amando sé stesso Gesù ci ha dato anche un sommo esempio della carità che dobbiamo avere nei confonti di noi stessi; il vero e sommo amore di per noi stessi rifulge in Cristo. La SS.ma Trinità in

[2328] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 25 a.7 in c.

[2329] Cfr. ibid.

[2330] Cfr. ibid. a. 5 in c. "Respondeo dicendum quod corpus nostrum secundum duo potest considerari, uno modo, secundum eius naturam; alio modo, secundum corruptionem culpae et poenae. Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichaei fabulantur, sed est a Deo . Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundum illud Rom. VI, exhibete membra vestra arma iustitiae Deo . Et ideo ex dilectione caritatis qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere. Sed infectionem culpae et corruptionem poenae in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad eius remotionem anhelare desiderio caritatis."
Cfr. ibid. ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod apostolus non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam, immo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud II ad Cor. V, nolumus expoliari, sed supervestiri. Sed volebat carere infectione concupiscentiae, quae remanet in corpore; et corruptione ipsius, quae aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde signanter dixit, de corpore mortis huius."
Cfr. ibid. ad 2 "Ad secundum dicendum quod corpus nostrum quamvis Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quae per corpus agimus ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde et ex fruitione animae redundat quaedam beatitudo ad corpus, scilicet sanitatis et incorruptionis vigor; ut Augustinus dicit, in epistola ad Diosc. Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione caritatis amari".

Cristo, mediante l'Eucaristia, che è causa della carità più alta, è causa del nostro amore perfetto, vero e santo, per noi stessi; tale amore ci porta a conoscerci rettamente e sommamente nella Verità, ci porta a conservare sommamente integro il nostro uomo interiore, ci porta a desiderare perfettamente per esso i beni spirituali e ci fa applicare con grande efficacia per conseguire tali beni, concentrando perfettamente la nostra anima e tutte le sue forze al raggiungimento della beatitudine eterna; ci porta anche ad amare rettamente il nostro corpo in ordine alla beatitudine eterna.

c) L'Eucaristia attraverso la perfetta carità ci conduce ad una retta relazione con i santi e con i peccatori.

L' Eucaristia SS.ma attraverso la carità ci porta anche ad amare perfettamente gli angeli santi, i santi e anche i peccatori a somiglianza di Cristo. La carità ci porta, infatti, ad amare gli angeli santi[2331] e ci spinge a chiedere le loro preghiere e il loro aiuto; la carità ci porta ad amare i santi seguendoli negli esempi di vita perfetta che essi ci offrono. La carità ci porta, inoltre, ad amare con sapienza i peccatori in quanto anch'essi sono capaci della beatitudine. Spiega a riguardo s . Tommaso che i peccatori dobbiamo amarli secondo la loro natura ma dobbiamo odiarli in quanto per la loro colpa avversano Dio, e dobbiamo odiare in questa linea tutti i peccatori, fossero anche i nostri genitori o stretti parenti; dobbiamo odiare, dunque, i peccatori in quanto peccatori ma amarli in quanto possono ancora salvarsi e divenire beati, ci dice s. Tommaso[2332], ciò significa in particolare che dobbiamo odiare le loro iniquità (in questo senso si parla nella Scrittura Sacra di un perfetto odio contro i peccatori "Li detesto con odio implacabile come se fossero miei nemici" (Sal. 138, 22)) e fare che essi vogliano quello che noi vogliamo e gioiscano per quello per cui noi gioiamo; non dobbiamo unirci ai peccatori nel peccato, ma fare che essi si convertano alle buone

[2331]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 25 a. 10 in c. "Respondeo dicendum quod amicitia caritatis, sicut supra dictum est, fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, in cuius participatione communicant cum Angelis homines, dicitur enim Matth. XXII quod in resurrectione erunt homines sicut Angeli in caelo. Et ideo manifestum est quod amicitia caritatis etiam ad Angelos se extendit."

[2332]Cfr. ibid. a. 6 in c. "Respondeo dicendum quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura, et culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione caritas fundatur, ut supra dictum est. Et ideo secundum naturam suam sunt ex caritate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur Luc. XIV. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum ."

opere che noi facciamo, in questo senso dobbiamo anche avere pazienza con i nostri amici che peccano e non dobbiamo sottrarre ad essi i benefici dell'amicizia finché c'è speranza di sanazione spirituale, ma dobbiamo aiutarli; quando invece tali peccatori divengono insanabili per il fatto che cadono in massima malvagità, allora, secondo s. Tommaso, non si devono più esibire ad essi le familiarità proprie dell'amicizia[2333].

La SS.ma Trinità in Cristo mediante l'Eucaristia e attraverso la carità ci conduce, dunque, a sommamente ad amare peccatori; essa è anche causa di questo santo odio per i peccatori, per il quale partecipiamo all'odio che, metaforicamente, Dio ha per loro, secondo che la stessa Scrittura Sacra afferma ".. sono ugualmente in odio a Dio l'empio e la sua empietà" (Sap. 14:9); spiega s. Tommaso a questo riguardo:

> Ad quartum dicendum quod nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturae quaedam, amat, sic enim et sunt, et ab ipso sunt. Inquantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt, et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur.[2334]

Dio insomma ama i peccatori in quanto sono una realtà di natura; li odia, metaforicamente, in quanto, invece, per il peccato, mancano di perfezione dovuta, il che non è in loro da Dio; cioè Dio ama tutte le creature e allorché

[2333]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 25 a. 6 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod iniquos propheta odio habuit inquantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum. Et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit, perfecto odio oderam illos. Eiusdem autem rationis est odire malum alicuius et diligere bonum eius. Unde etiam istud odium perfectum ad caritatem pertinet."; ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod amicis peccantibus, sicut philosophus dicit, in IX Ethic., non sunt subtrahenda amicitiae beneficia, quousque habeatur spes sanationis eorum, sed magis est eis auxiliandum ad recuperationem virtutis quam ad recuperationem pecuniae, si eam amisissent, quanto virtus est magis amicitiae affinis quam pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiae familiaritas exhibenda. Et ideo huiusmodi peccantes, de quibus magis praesumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam praecipiuntur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex caritatis amore quo bonum publicum praefertur vitae singularis personae. Et tamen mors per iudicem inflicta peccatori prodest, sive convertatur, ad culpae expiationem; sive non convertatur, ad culpae terminationem, quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi."; ibid. ad 4m "Ad quartum dicendum quod ex caritate diligimus peccatores non quidem ut velimus quae ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent, sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Ierem. XV, ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos."

[2334]Cfr. *S.Th.,* I q. 20 a.2 ad 4m.

le creature intelligenti peccano sono esse stesse a rifiutare, implicitamente, l'amore di Dio e i beni collegati con questo amore, sono esse stesse che scelgono, implicitamente, di essere punite da Dio, sono esse stesse che si mettono contro Dio come suoi nemici; come l'uomo odia il suo nemico, e gli sottrae certi segni di benevolenza, in modo simile si afferma metaforicamente che Dio odia i peccatori nel senso che sottrae ad essi la grazia, che è sommo segno di benevolenza, secondo che essi stessi, con il peccato si privano di tale grazia. Il modo di agire di Dio nei confronti dei peccatori, suoi nemici, deve illuminare, in certo senso, il nostro modo di agire con i nostri nemici secondo le parole del Vangelo che afferma: " ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti."(Mt. 5,44s)

Secondo s. Tommaso l'amore per i nemici può essere considerato in tre modi: anzitutto come amore dei nemici in quanto nemici e così non dobbiamo amarli, infatti ripugna alla carità che il nemico sia amato in quanto nemico; come amore in universale per uomini come noi, aventi la nostra stessa natura, e questo amore è necessario alla carità; come uno speciale moto di dilezione per ciascuno di essi, e riguardo a questo occorre distinguere:

4. generalmente non è di assoluta necessità per la carità questo moto di speciale dilezione verso i nemici,
5. occorre tuttavia che ogni cristiano sia pronto ad operare questo moto di speciale dilezione verso il suo nemico nel caso che quest'ultimo fosse in necessità,
6. al di fuori del caso di necessità attiene propriamente alla perfezione della carità realizzare nei confronti dei nemici atti speciali di amore[2335].

[2335]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 25 a. 8 in c. "Respondeo dicendum quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Uno quidem modo, ut inimici diligantur inquantum sunt inimici. Et hoc est perversum et caritati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali. Et sic dilectio inimicorum est de necessitate caritatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum. Et istud non est de necessitate caritatis absolute, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate caritatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate caritatis secundum praeparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis. Cum enim ex caritate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis

A completamento di quanto appena detto s. Tommaso aggiunge che i segni esteriori di amore (come p.es. il saluto) che sono esibiti in comune a tutti i prossimi non possono essere sottratti ai nemici, invece i segni particolari di amore che vengono esibiti a certe persone non è necessario che siano esibiti ai nemici se non vi è una necessità, al di fuori della necessità tali atti rientrano nella carità perfetta[2336]. In quanto peccatori e nemici, anche i demoni vanno santamente odiati in modo simile (non identico, visto che c'è una profonda differenza tra i peccatori e i demoni) ai peccatori stessi e ai nemici; cioè vanno odiati in quanto per la loro colpa avversano Dio e ci ostacolano nel cammino spirituale [2337]; i demoni possiamo amarli in modo simile a come amiamo le creature irrazionali ossia nel senso che vogliamo la loro conservazione a gloria di Dio, non in altro senso, visto che essi hanno perso per sempre il Paradiso e dunque non può esserci amicizia di carità con essi visto che tale amicizia si basa sulla comunicazione della beatitudine eterna [2338].

---

diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios eius amaret etiam sibi inimicos. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus."

[2336]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 25 a. 9 in c. "[...]Sunt enim quaedam beneficia vel signa dilectionis quae exhibentur proximis in communi, puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate praecepti, si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictae, contra id quod dicitur Levit. XIX, non quaeres ultionem; et non eris memor iniuriae civium tuorum. Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa quae quis exhibet particulariter aliquibus personis. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundum illud Proverb. XXV, si esurierit inimicus tuus, ciba illum, si sitit, da illi potum. Sed quod praeter articulum necessitatis huiusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem caritatis, per quam aliquis non solum cavet vinci a malo, quod necessitatis est, sed etiam vult in bono vincere malum, quod est etiam perfectionis, dum scilicet non solum cavet propter iniuriam sibi illatam detrahi ad odium; sed etiam propter sua beneficia inimicum intendit pertrahere ad suum amorem."

[2337]Cfr. ibid. a. 6 in c. "Respondeo dicendum quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura, et culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione caritas fundatur, ut supra dictum est. Et ideo secundum naturam suam sunt ex caritate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur Luc. XIV. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum ."

[2338]Cfr. ibid. a. 11 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in peccatoribus ex caritate debemus diligere naturam, peccatum odire. In nomine autem Daemonis significatur natura peccato deformata. Et ideo Daemones ex caritate non sunt diligendi. Et si non fiat vis in nomine, et quaestio referatur ad illos spiritus qui Daemones dicuntur,

L'Eucaristia attraverso la perfetta carità che diffonde in noi, dobbiamo ritenere che, in Cristo, ci conduce alla perfezione:

1) del santo odio santo per satana e per i suoi satelliti, odio che ci tiene lontani da ogni cedimento alle loro suggestioni;
2) del compimento di speciali atti di carità verso i nostri nemici.

4) L'Eucaristia attraverso la carità ordina profondamente il nostro amore.

L'amore di carità che l'Eucaristia riversa in noi è profondamente ordinato perché, come spiega s. Tommaso, laddove c'è un principio c'è anche un ordine secondo la relazione delle varie realtà a quel principio: il primo principio della carità è Dio, dunque vi è un ordine nella carità secondo la relazione delle varie realtà a Dio: anzitutto deve essere amato Dio, principalmente e massimamente, perché l'amicizia guarda anzitutto a quello che è la causa di ciò su cui si fonda l'amicizia e proprio la causa della beatitudine (su cui si fonda l'amicizia della carità) è Dio[2339], che va amato più di tutto, e anche più di noi stessi[2340]; dopo Dio dobbiamo amare la nostra

utrum sint ex caritate diligendi, respondendum est, secundum praemissa, quod aliquid ex caritate diligitur dupliciter. Uno modo, sicut ad quem amicitia habetur. Et sic ad illos spiritus caritatis amicitiam habere non possumus. Pertinet enim ad rationem amicitiae ut amicis nostris bonum velimus. Illud autem bonum vitae aeternae quod respicit caritas, spiritibus illis a Deo aeternaliter damnatis ex caritate velle non possumus, hoc enim repugnaret caritati Dei, per quam eius iustitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius, per quem modum ex caritate diligimus irrationales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei et utilitatem hominum, ut supra dictum est. Et per hunc modum et naturam Daemonum etiam ex caritate diligere possumus, inquantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei."

[2339]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 26 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Metaphys., prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra quod dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur. Et ideo oportet quod in his quae ex caritate diliguntur attendatur aliquis ordo, secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus."

[2340]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 26 a. 2 in c. "Respondeo dicendum quod unaquaeque amicitia respicit principaliter illud in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur, sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus. Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus,

anima[2341], poi quella del prossimo[2342], poi il nostro corpo e il corpo del prossimo[2343].

Il prossimo va amato in modo ordinato: si consideri a riguardo che l'atto di carità va proporzionato all'oggetto e all'agente, dall'oggetto l'atto riceve la specie ma dall'agente riceve l'intensità, come il movimento ha la specie dalla direzione ma ha l'intensità della velocità dalla disposizione e dalla forza di colui che si muove[2344]. Secondo che l'oggetto della carità è Dio, si ha che per essa amiamo di più coloro che sono più vicini e simili a Dio, cioè i più santi; secondo che l'atto di carità riceve da noi stessi l'intensità si ha che coloro che sono a noi più vicini sono da noi amati più intensamente per quel bene per cui li amiamo, rispetto a quelli che sono più santi; costoro che più ci sono vicini possiamo amarli poi, in misura

---

ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans."

[2341]Su questo tema c'è un interessante testo di SISTER TERESA MARY DEFERRARI, *The problem of the charity for self,* The Catholic University of America Press, Washington D.C.1962, in esso l'autrice svolge un approfondito studio sul tema esaminandolo alla luce della S. Scrittura e della dottrina tomista presentando le tesi di vari commentatori di s. Tommaso e presentando poi direttamente i testi del s. Dottore sul tema.

[2342]Cfr.Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 26 a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quod diligit se secundum naturam spiritualem, ut supra dictum est. Et secundum hoc debet homo magis se diligere, post Deum, quam quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi. Nam sicut supra dictum est, Deus diligitur ut principium boni super quo fundatur dilectio caritatis; homo autem seipsum diligit ex caritate secundum rationem qua est particeps praedicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quandam unionem in ordine ad Deum . Unde sicut unitas potior est quam unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum est potior ratio diligendi quam quod alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum. Et huius signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato."

[2343]Cfr. ibid. a. 5 in c. "Respondeo dicendum quod illud magis est ex caritate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex caritate, ut dictum est. Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quae est ratio diligendi proximum, est maior ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quae est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum, quantum ad salutem animae, magis debemus diligere quam proprium corpus."

Cfr. ibid. ad 3m "Ad tertium dicendum quod cuilibet homini imminet cura proprii corporis, non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu. Et ideo non est de necessitate caritatis quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quod tenetur eius saluti providere. Sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem caritatis."

[2344]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 26 a. 7 in c.

maggiore perché si relazionano in molti modi a noi: p.es. sono nostri parenti, sono concittadini di una stessa zona e di una stessa nazione e così in più modi amiamo costoro[2345]. L'amore di carità per le varie persone si deve commisurare alla ragione di congiunzione che esse hanno con noi, e ulteriormente va comparato l'amore all'amore secondo che si compara la congiunzione alla congiunzione; questo significa più semplicemente che in ciascuna realtà va amato di più chi ci è più congiunto secondo tale realtà[2346]: se nelle cose che attengono alla natura vanno amati di più i consanguinei (perciò dobbiamo provvedere anzitutto ad essi per quanto riguarda le cose necessarie[2347]), nelle cose che attengono alla città vanno amati di più i concittadini, nelle cose che attengono alla vita militare i commilitoni (in guerra bisogna obbedire più ai capi che ai genitori[2348]) e così via: in ciascuna realtà va amato di più chi ci è più congiunto secondo tale realtà[2349].

Alla luce di quanto detto riguardo all'ordine della carità s. Tommaso afferma che per sé, cioè per ragione di bene più eminente e quindi maggiormente somigliante a Dio, deve essere amato, in famiglia, più il proprio padre che i propri figli, ma per il fatto che questi ultimi ci sono più congiunti, questi ultimi li amiamo più intensamente[2350]; in modo simile va amato più il proprio benefattore che coloro che noi benefichiamo, ma per il

---

[2345]Cfr. *S.Th.,* II[a]-IIae q. 26 a. 7 in c.

[2346]Cfr. ibid. a. 8 in c.

[2347]Cfr. ibid. a. 8 ad 1m.

[2348]Cfr. ibid. ad 3m "Ad tertium dicendum quod ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello quam patri, non probatur quod simpliciter pater minus diligatur, sed quod minus diligatur secundum quid, idest secundum dilectionem bellicae communicationis."

[2349]Cfr. ibid. in c.

[2350]Cfr. *S.Th.,* II[a]-IIae q. 26 a. 9 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Uno modo, ex parte obiecti. Et secundum hoc id quod habet maiorem rationem boni est magis diligendum, et quod est Deo similius. Et sic pater est magis diligendus quam filius, quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni et Deo similioris. Alio modo computantur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis. Et sic magis diligitur quod est coniunctius. Et secundum hoc filius est magis diligendus quam pater; ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Primo quidem, quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes; pater autem non est aliquid filii; et ideo dilectio secundum quam pater diligit Filium similior est dilectioni qua quis diligit seipsum. Secundo, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios quam e converso. Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii. Quarto, quia parentes diutius amaverunt, nam statim pater incipit diligere Filium; Filius autem tempore procedente incipit diligere Patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior, secundum illud Eccli. IX, non derelinquas amicum antiquum, novus enim non erit similis illi. "

fatto che questi ultimi ci sono più congiunti, li amiamo più intensamente[2351].

5) La carità e la sua relazione con le altre virtù.

Come detto la carità è la virtù più eccellente perché è quella che più attinge Dio e che ci mette sotto la guida viva di Dio stesso, verso la salvezza eterna; la carità, più precisamente, è superiore alle virtù di ordine soprannaturale che hanno per soggetto l'intelletto tra le quali spicca la fede; la carità è superiore alla fede perché le realtà che sono più perfette dell'uomo (ossia gli angeli e soprattutto Dio) sono in modo più nobile in sé stesse che nell'anima umana in quanto da essa conosciute, invece le cose inferiori all'uomo (cioè tutte le creature prive di intelligenza) sono in modo più nobile nell'anima che in sé stesse (il cavallo è più nobile in quanto conosciuto dall'uomo che in sé stesso, un albero è più nobile in quanto conosciuto dall'uomo che in sé stesso), perciò delle cose che sono a noi superiori è meglio l'amore che la conoscenza, nelle cose che sono inferiori a noi è meglio la conoscenza che l'amore[2352]; la fede ci dà di conoscere Dio mentre la carità ci dà di amarlo, perciò la carità è superiore alla fede. La carità importando l'unione dell'uomo con Dio è superiore a tutte le virtù di ordine soprannaturale che hanno per oggetto la volontà e più particolarmente è superiore alla speranza che è la più alta virtù, che ha per soggetto la volontà, dopo la carità; difatti la speranza importa una certa distanza tra l'uomo e Dio, mentre la carità realizza una profonda unione tra Dio e l'uomo[2353]. L'Eucaristia che è Causa della carità in noi manifesta in modo particolare attraverso la manducazione e l'assunzione per modo di

---

[2351]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 26 a. 12 in c.

[2352]Cfr. ibid. ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente, et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis, et cuiuslibet virtutis appetitivae, perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum. ideo dignitas operationis appetitivae attenditur secundum rem quae est obiectum operationis. Ea autem quae sunt infra animam nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, ut habetur in libro de causis, quae vero sunt supra animam nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum quae sunt infra nos nobilior est cognitio quam dilectio, propter quod philosophus, in X Ethic., praetulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quae sunt supra nos, et praecipue dilectio Dei, cognitioni praefertur. Et ideo caritas est excellentior fide."

[2353]33Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 23 a. 6 ad 3 "Ad tertium dicendum quod idem bonum est obiectum caritatis et spei, sed caritas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quod caritas non respicit illud bonum ut arduum sicut spes, quod enim iam unitum est non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod caritas est perfectior spe."

bevanda del corpo e Sangue di Cristo questa nostra unione con Dio nella carità: come il cibo e la bevanda che noi mangiamo diventano parte di noi stessi, in maniera simile, per la comunione spirituale al Corpo e Sangue di Cristo, attraverso la carità, noi diventiamo parte del Corpo Mistico di Cristo e in Lui, Dio-uomo, veniamo uniti ultimamente e sommamente a Dio.

a) L'Eucaristia attraverso la carità genera in noi le virtù semplicemente vere. Le virtù acquisite non sono virtù semplicemente vere!

Senza la carità non vi può essere nessuna vera e perfetta virtù, precisa s. Tommaso; infatti vere e perfette virtù sono quelle che ordinano l'uomo alla beatitudine e appunto la carità è la virtù cui compete di ordinare l'uomo alla beatitudine; la carità, perciò, è la forma delle vere virtù: ogni altra virtù semplicemente vera, come la fede viva, la prudenza infusa, la fortezza infusa etc. non può stare senza la carità[2354], il fine difatti si relaziona alle cose che si possono compiere in modo simile a come il principio si relaziona alle cose che si conoscono: come non vi può essere vera scienza se manca la retta stima del principio primo e indimostrabile, così non vi può essere giustizia semplicemente vera o fortezza o castità o fede semplicemente vere se manca la debita ordinazione, che è per la carità, al fine[2355].

La carità, è la forma delle virtù vere, come afferma s. Tommaso con chiarezza:

> Respondeo dicendum quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis, cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum

[2354] Cf *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 7 in c. " Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalm., mihi adhaerere Deo bonum est, et ad hoc ordinatur homo per caritatem. ..Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis, sicut etiam philosophus, in VII Physic., dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum."

[2355] Cf *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 7 in c. ad 2m "Ad secundum dicendum quod, cum finis se habeat in agibilibus sicut principium in speculativis, sicut non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta aestimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera iustitia aut vera castitas si desit ordinatio debita ad finem, quae est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat."

praedicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Et pro tanto dicitur esse forma virtutum, nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos[2356].

La carità è la forma delle virtù, infatti in morale la forma dell'atto viene principalmente da parte del fine perché il principio degli atti morali è la volontà, il cui oggetto e quasi la sua forma è il fine. Sempre, inoltre, la forma dell'atto segue la forma dell'agente, perciò quello che dà all'atto l'ordine al fine gli dà anche la forma, e poiché per la carità sono ordinati gli atti di tutte le altre virtù all'ultimo fine, è evidente che essa dà forma agli atti di tutte le altre virtù.

La carità è, in modo effettivo (non in modo esemplare o essenziale) la forma delle virtù semplicemente perfette, proprio perché fa che gli atti di tali virtù siano formati, siano perfetti[2357].La carità, inoltre è detta radice, fondamento, fine e madre delle virtù infatti: in quanto la carità nutre e sostenta le altre virtù essa è comparata alla radice e al fondamento di esse, in quanto essa ordina le altre virtù al suo fine, è detta loro fine, in quanto le genera è detta madre di tutte le virtù[2358]. Con la carità vengono in noi tutte le altre virtù infuse perciò l'Eucaristia che è la Fonte della carità perfetta, come meglio vedremo, più avanti ci riempie, di tutte le virtù infuse.

6) L'Eucaristia attraverso la carità perfeziona soprannaturalmente e sommamente i nostri atti di volontà per partecipazione a Dio e a Cristo.

Soggetto della carità è la volontà che è un appetito intellettivo, la carità invero ha per oggetto non un bene sensibile ma il Bene divino, che è conoscibile solo dall'intelletto; l'appetito sensitivo ha per oggetto il bene

[2356] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 8 in co.

[2357]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 8 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod caritas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective, inquantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum praedictum."

[2358]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 8 ad 2m et 3m "Ad secundum dicendum quod caritas comparatur fundamento et radici inquantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes, et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causae materialis.

Ad tertium dicendum quod caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos."

conosciuto dai sensi, e Dio non è conosciuto dai sensi, ma solo dall'intelletto perciò l'appetito sensitivo non può essere soggetto della carità; l'oggetto della volontà è invece il bene conosciuto dall'intelletto cioè il Bene divino che è oggetto della carità[2359].

In quanto la volontà è affine alla ragione, si può dire che la carità non è aliena dalla ragione, cioè si può dire che la carità è nella ragione solo per una certa affinità della volontà con la ragione stessa, infatti tale virtù non è nella ragione né come nel suo soggetto, né come in ciò che la regola: la carità è invero regolata dalla divina Sapienza [2360]; a questo proposito è interessante notare che la carità regola, indirettamente, la ragione facendole accogliere in pienezza la Luce di Cristo: come già detto la sapienza vera e ogni altra vera virtù anche intellettuale viene in noi per la carità, che, perciò, è, in certo modo, la fonte della nostra conoscenza più alta.

La carità assimila la nostra volontà, in particolare, alla volontà umana di Cristo e alla volontà di Dio; perciò la Trinità SS.ma che in Cristo, attraverso l'Eucaristia è realizzatrice della carità più alta in noi, per tale Sacramento assimila sommamente la nostra volontà alla volontà di Cristo e in Lui la assimila soprannaturalmente nella maniera più alta a Dio, alla divina Volontà. Tale assimilazione somma a Dio si realizza, in particolare, nell'atto di carità fervente perché, come visto, l'uomo si assimila sommamente a Dio attraverso l'operazione. Tale atto consiste nell'amare; atto proprio della carità, infatti, è l'amore: è più proprio della carità amare che essere amato; le virtù, come vedemmo più sopra, e in particolare le virtù che vengono in noi dalla grazia dispongono l'uomo all' atto: atto della carità è amare, perciò chi è amato e non ama, dice s. Tommaso, è piuttosto vituperato che lodato[2361].

[2359]Cfr. ibid. q. 24 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod, cum duplex sit appetitus, scilicet sensitivus et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est; utriusque obiectum est bonum, sed diversimode. Nam obiectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum, obiectum vero appetitus intellectivi, vel voluntatis, est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Caritatis autem obiectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo caritatis subiectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, idest voluntas.

[2360] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 24 a. 1 ad 2m.

[2361]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 27 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod amare convenit caritati inquantum est caritas. Caritas enim, cum sit virtus quaedam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus caritatis ipsius qui amatur, sed actus caritatis eius est amare; amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad eius bonum alius per actum caritatis movetur. Unde manifestum est quod caritati magis convenit amare quam amari, magis enim convenit

L'Eucaristia precisamente ci comunica la perfezione di questo atto che è l'amore e che importa una certa nostra unione secondo l'affetto a Dio in quanto ci stimiamo una sola cosa con Lui[2362]. In quanto la carità importa una certa unione con Dio secondo l'affetto essa si distingue dalla benevolenza che è un semplice atto della volontà per cui vogliamo il bene a qualcuno[2363]; per chiarire meglio l'unione dell'uomo a Dio per la carità occorre riflettere che a causa del peccato l'uomo si è diviso (con il peccato originale e con peccati compiuti nel passato) e si divide (con i peccati che oggi l'uomo compie) da Dio. La carità, e in particolare l'atto di carità, togliendo il peccato, fa che l'originaria unità dell'uomo con Dio per la grazia si ricomponga[2364]. Tale ricomposizione, più precisamente, si realizza attraverso il nostro amare Dio per sé stesso; l'atto di carità, ci fa amare Dio in modo diretto e per sé stesso, sotto la guida di Dio.

Sebbene l'uomo, mentre è qui sulla terra, non può, normalmente, conoscere direttamente Dio perché tale conoscenza diretta implica la visione beata che qui non abbiamo (conosciamo invero Dio attraverso le creature, come la Causa si conosce dai suoi effetti), può, invece, l'uomo, già qui, amare Dio direttamente, e ciò si realizza appunto, in modo soprannaturale, per la carità, infatti l'amore che è atto della virtù appetitiva si perfeziona per il fatto che l'appetito si inclina nella realtà amata e perciò la carità tende

---

unicuique quod convenit ei per se et substantialiter quam quod convenit ei per aliud. Et huius duplex est signum. Primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quod amant quam ex hoc quod amantur, quinimmo si non amant et amentur, vituperantur. Secundo, quia matres, quae maxime amant, plus quaerunt amare quam amari, quaedam enim, ut philosophus dicit, in eodem libro, filios suos dant nutrici, et amant quidem, reamari autem non quaerunt, si non contingat."

[2362]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 27 a. 2 in c. "Respondeo dicendum quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis quo alteri bonum volumus. …Sed amor qui est in appetitu intellectivo etiam differt a benevolentia. Importat enim quandam unionem secundum affectus amantis ad amatum, inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum. Sic igitur in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia, sed dilectio sive amor addit unionem affectus. Et propter hoc philosophus dicit ibidem quod benevolentia est principium amicitiae."

[2363]Cfr.Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 27 a. 2 in c.

[2364]Cfr. ibid. q. 27 a. 4 arg. 3 "Praeterea, homo a Deo disiungitur per peccatum, secundum illud Isaiae LIX, peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum. Sed peccatum magis est in voluntate quam in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediate quam immediate eum cognoscere." Ibid. ad 3m "Ad tertium dicendum quod per caritatem tollitur aversio a Deo quae est per peccatum; non autem per solam cognitionem. Et ideo caritas est quae, diligendo, animam immediate Deo coniungit spiritualis vinculo unionis."

direttamente a Dio già in questa vita cioè ama Dio direttamente e ama le creature per Dio, ossia a causa di Dio[2365]. Questo impulso ad amare Dio direttamente viene da Dio e conduce a Dio, ciò si indica affermando che per la carità Dio è amato per sé stesso. Spiega, più precisamente, a riguardo, il Dottore Angelico che la particella latina "propter" seguita dall'accusativo ("propter seipsum": per sé stesso) che traduciamo, in italiano, con la particella per (la carità ci fa amare Dio per sé stesso), significa in questo caso un rapporto di causalità[2366]; vale a dire che nell'affermazione per cui diciamo che Dio è amato per sé stesso, con la particella per indichiamo che Dio causa nelle creature l'amore verso Sé stesso e verso il nostro prossimo. Le cause sono quattro, come già vedemmo: efficiente, finale, formale e materiale. Dio non è causato da nulla ma è Lui la causa di tutto ed è il Fine

[2365]Cfr. ibid. a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus cognitivae virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente, actus autem virtutis appetitivae perficitur per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivae virtutis sit in res secundum conditionem ipsarum rerum, actus autem cognitivae virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se quod Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia et cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia quae sunt sensui propinquiora; et ultimus terminus cognitionis est in eo quod est maxime a sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum est quod dilectio, quae est appetitivae virtutis actus, etiam in statu viae tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia, et secundum hoc caritas Deum immediate diligit, alia vero mediante Deo . In cognitione vero est e converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiae aut negationis ut patet per Dionysium, in libro de Div. Nom."

[2366]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 27 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod ly propter importat habitudinem alicuius causae. Est autem quadruplex genus causae, scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quae non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum haec quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causae finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundum autem genus causae formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus, et per consequens diligibilis. Secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos inquantum sunt filii talis patris. Secundum autem dispositionem, quae reducitur ad genus causae materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad eius dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta, quamvis postquam iam amare incipimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter eius virtutem. Primis igitur tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed eius substantia est eius bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus, puta per beneficia ab eo suscepta, vel etiam per praemia sperata, vel per poenas quas per ipsum vitare intendimus".

di tutto, e noi precisamente amiamo Dio sotto la sua azione, avendo Lui stesso come sommo esemplare e Fine Ultimo: Dio è la causa efficiente, formale e finale della nostra carità[2367]. Dio non è causa materiale e quindi in quanto a questa causa occorre dire che amiamo Dio a causa di un'altra cosa nel senso che da altre cose siamo disposti a che possiamo perfezionarci nell'amore di Dio, tali cose che ci dispongono sono i benefici che Dio ci fa o i beni che ci promette [2368], in quanto queste cose sono causate da Dio possiamo dire che indirettamente è Dio che ci dispone alla carità. Per essere più chiari: affermare che noi amiamo Dio per sé stesso significa che Dio stesso direttamente o indirettamente fa che noi possiamo amarlo soprannaturalmente:

1) direttamente Dio realizza ciò in quanto è causa efficiente, formale e finale della nostra carità;

2) indirettamente Dio realizza ciò in quanto Egli è Causa di tutto quello che ci dispone alla carità.

Per quello che abbiamo detto finora è evidente che questa causalità divina relativa alla carità si attua in noi attraverso l'Eucaristia.

7) L'Eucaristia ci prepara sommamente per ricevere la carità.

La preparazione per l'attuarsi in noi di un tale amore perfettamente diretto a Dio è dono di Dio: lo Spirito Santo previene e muove la mente dell'uomo verso un tale atto secondo la Volontà divina [2369]; a sua volta, però, l'uomo può collaborare più o meno o non collaborare affatto e resistere alla mozione dello Spirito Santo. S. Tommaso afferma che da parte nostra ci disponiamo a ricevere la carità vivendo in una fede non finta, in una coscienza pura e nella bontà del cuore, cioè vivendo in modo sincero nella fede e nella speranza (informi): la fede (informe) infatti, come dice anche s. Agostino, genera la speranza e la speranza (informe) genera, ossia ci

[2367]Cfr. ibid.
[2368]Cfr. ibid.
[2369]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 24 a. 3 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel praeparatio praecedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum praevenit Spiritus Sanctus, movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Unde et apostolus dicit, ad Coloss. I, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine."

dispone a ricevere, la carità[2370].

In questa linea della nostra disposizione alla carità, notevole efficacia ha pure la partecipazione, senza la comunione sacramentale, all'Eucaristia che è, come afferma s. Tommaso, il massimo dei miracoli fatti da Cristo e che rende sacramentalmente visibile la carità di Cristo per noi e la sua offerta sacrificale per noi: Cristo, per imprimere più fortemente in noi l'immensità della sua carità, nell'Ultima Cena istituì questo Sacramento come memoriale della sua Passione, sua efficace azione teandrica per la nostra salvezza[2371]. L'Eucaristia, inoltre, è momento sommo di preghiera dal quale possiamo trarre tutta la forza per convertirci al Signore. Sotto la potente azione divina che si realizza nella s. Messa, che ci attrae a contemplare l'amore di Cristo per noi e a vedere la potenza miracolosa di tale amore, noi siamo attratti e preparati a vivere sommamente in noi stessi tale amore. Come i discepoli di Emmaus (cfr. Lc. 24,13ss) anche coloro che mancano dell'amore in Dio, attraverso l'Eucaristia possono incontrare in modo forte il Cristo Signore, traendone grazia[2372] per potersi convertire alla vita nella carità.

Precisiamo che sebbene l'Eucaristia mette a disposizione di tutti la carità perfetta e prepara a riceverla, più o meno grande può essere la nostra partecipazione a tale somma e perfetta carità: somma e insuperabile a persona creata è la carità perfetta della Madonna, minore è la carità perfetta

[2370]Cfr. ibid. ad 3m "Ad tertium dicendum quod cum caritas dicitur in nobis procedere ex corde bono et conscientia pura et fide non ficta, hoc referendum est ad actum caritatis, qui ex praemissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur quia huiusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum caritatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit, quod timor introducit caritatem, et de hoc quod dicitur in Glossa Matth. I, quod fides generat spem, et spes caritatem."

[2371]Cfr. *Off. Cor.*, noct. 1 l. 2 "Lectio secunda: Manducatur utique a fidelibus sed minime laceratur. Quinimmo diviso sacramento integer perseverat. Accidentia etiam sine subiecto in eodem subsistunt, ut fides locum habeat, dum visibile invisibiliter sumitur aliena specie occultatum, et sensus a deceptione immunes reddantur, qui de accidentibus iudicant sibi notis. Nullum etiam sacramentum est isto salubrius quo purgantur peccata, virtutes augentur, et mens omnium spiritualium charismatum abundantia inpinguatur. Offertur in Ecclesia pro vivis et mortuis, ut omnibus prosit, quod est pro salute omnium institutum. Suavitatem denique huius sacramenti nullus exprimere sufficit, per quod spiritualis dulcedo in suo fonte gustatur, et recolitur memoria illius quam in sua Passione Christus monstravit excellentissimae caritatis. Unde ut arctius huius caritatis immensitas cordibus infigeretur fidelium, in ultima cena quando Pascha cum discipulis celebrato transiturus erat ex hoc mundo ad Patrem, hoc sacramentum instituit, tamquam Passionis suae memoriale perenne, figurarum veterum impletivum, miraculorum ab ipso factorum maximum, et de sua contristatis absentia solatium singulare."

[2372] Cfr. *Cat. Luc.* , c.24 l. 3.

dei santi più grandi, minore è la carità dei santi di minore livello etc. ; ciò dipende anzitutto dalla maggiore o minore collaborazione della persona stessa alla divina Volontà ma dipende anche e primariamente dalla Volontà di Dio[2373].

8) L'Eucaristia fa crescere sommamente la nostra carità.

La carità che è propria degli uomini, qui sulla terra, può crescere essenzialmente secondo che tale virtù si radica più profondamente in essi[2374] cioè secondo che la persona partecipa sempre più della stessa carità e l'uomo diventa maggiormente caritatevole, entra più pienamente nell'atto della carità, si sottomette ad essa lasciandosi da essa guidare sempre più pienamente[2375]: la carità, più precisamente, cresce[2376] per intensità [2377], vale a

[2373]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 24 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod uniuscuiusque quantitas dependet a propria causa rei, quia universalior causa effectum maiorem producit. Caritas autem, cum superexcedat proportionem naturae humanae, ut dictum est, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus Sancti eam infundentis. Et ideo quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. IV, unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi ."

[2374]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 24 a. 4 ad 3m " Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt caritatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subiecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim sit accidens, eius esse est inesse, unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri quam eam magis inesse subiecto, quod est eam magis radicari in subiecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum, unde idem est ipsam augeri secundum essentiam et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter non quidem ita quod esse incipiat vel esse desinat in subiecto, sicut obiectio procedit, sed ita quod magis in subiecto esse incipiat."

[2375] Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 24 a. 5 in c. "[...]Sic ergo caritas augetur solum per hoc quod subiectum magis ac magis participat caritatem, idest secundum quod magis reducitur in actum illius et magis subditur illi. Hic enim est modus augmenti proprius cuiuslibet formae quae intenditur, eo quod esse huiusmodi formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili. Et ideo, cum magnitudo rei consequitur esse ipsius, formam esse maiorem hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subiectum. Sic igitur et caritas augetur per hoc quod intenditur in subiecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam, non autem per hoc quod caritas addatur caritati".

[2376] Sul tema della crescita della carità si può consultare utilmente: DEMAN, TH., "Sur l'accroissement et la perte de la charite`", *L'ami du Clergé* 1932, 353-362; più generalmente: DEMAN, "Accroissement des vertus dans s. Thomas et dans l'ecole thomiste", in *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire,* ed. G. Beauchesne, Paris 1937- 1995, t. I, 138-156; S. PINCKAERS *La vida spiritual* , Edicep, Valencia 1994, 173 -179.

[2377]Cfr. ibid. ad 1m "…Similiter etiam et caritas habet duplicem quantitatem. Sed secundum

dire che cresce attraverso atti più intensi di questa virtù:

> Respondeo dicendum quod augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet quod, si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali, sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu caritatis caritas actu augetur, sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum; et tunc caritas augetur in actu.[2378]

La carità cresce attualmente attraverso un atto di più fervente carità, ma ogni atto di carità dispone all'aumento della carità stessa e in quanto da un atto di carità l'uomo è reso più pronto di nuovo ad agire secondo carità e cresce in lui l'abilità a realizzare un certo atto più perfetto, l'uomo prorompe in un atto di carità più fervente. Più precisamente, sebbene ogni atto di carità merita l'aumento della carità, esso tuttavia non l'accresce immediatemente ma solo quando la persona stessa si sforza per realizzare un tale aumento[2379].

In questa linea la crescita nella carità non appare un moto continuo perché vi sono momenti in cui non si cresce direttamente in essa ma ci si prepara a crescere; anche in questi momenti, per il fatto che ci si dispone a crescere, si va avanti sulla strada di Dio[2380].

Anche riguardo alla crescita della carità in noi va ribadita l'azione causale dell'Eucaristia; questo Sacramento, infatti, come s. Tommaso afferma con chiarezza:

> Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem

eam quae est ex parte obiecti, non augetur, ut dictum est. Unde relinquitur quod per solam intensionem augeatur."

[2378] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 24 a. 6 co.

[2379] Cfr. ibid. ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad huiusmodi augmentum."

[2380] IIª-IIae q. 24 a. 6 ad 3m"Ad tertium dicendum quod in via Dei procedit aliquis non solum dum actu caritas eius augetur, sed etiam dum disponitur ad augmentum."

habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur. Aliter tamen quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum.[2381]

Per il Sacramento dell'Eucaristia si accresce la grazia nell'uomo e si perfeziona la vita spirituale sicché l'uomo stesso sia perfetto per l'unione con Dio; il che significa, esaminando i testi paralleli[2382] che l'Eucaristia accresce in noi la grazia e le virtù che scaturiscono dalla grazia, anzitutto la carità, rendendoci sempre più perfetti per congiunzione a Dio, in Cristo. L'Eucaristia, come dice s. Tommaso, è simile al fuoco che depura l'anima dai peccati e la santifica sempre più perfettamente:

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento duo possunt considerari, scilicet ipsum sacramentum, et res sacramenti. Et ex utroque apparet quod hoc sacramentum habet virtutem ad remissionem venialium peccatorum. Nam hoc sacramentum sumitur sub specie cibi nutrientis. Nutrimentum autem cibi necessarium est corpori ad restaurandum id quod quotidie deperditur ex calore naturali. Spiritualiter autem quotidie in nobis aliquid deperditur ex calore concupiscentiae per peccata venialia, quae diminuunt fervorem caritatis, ut in secunda parte habitum est. Et ideo competit huic sacramento ut remittat peccata venialia. Unde et Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, quod iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianae infirmitatis. Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum

[2381] Cfr. *S.Th.,* I q. 79 a.1 ad 1m.

[2382]Cfr. ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter, cum virtute caritatis. Unde Damascenus comparat hoc sacramentum carboni quem Isaias vidit, Isaiae VI, carbo enim lignum simplex non est, sed unitum igni, ita et panis communionis non simplex panis est, sed unitus divinitati. Sicut autem Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, amor Dei non est otiosus, magna enim operatur, si est. Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud II Cor. V, caritas Christi urget nos. Et inde est quod ex virtute huius sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima delectatur, et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae, secundum illud Cant. V, comedite, amici, et bibite; et inebriamini, carissimi."

est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.[2383]

Come l'angelo purificò la bocca del profeta Isaia passando su di essa un carbone ardente preso dal Cielo, in maniera simile l'Eucaristia, che è Fuoco divino (perché contiene Cristo che è Dio, Fuoco che brucia (Eb 12,29)) discendente dal Cielo, brucia in noi i peccati veniali e ci attira verso la perfezione della carità accrescendola sommamente, purché, evidentemente, vi sia la nostra collaborazione. L'Eucaristia per sé stessa illumina la nostra anima, brucia le nostre miserie e ci deifica, cioè perfeziona la carità e tutte le virtù; se, però, in noi vi sono peccati mortali di cui siamo consapevoli, non solo non beneficiamo di tale luce e di tale fuoco ma addirittura ne traiamo immenso danno, macchiandoci del peccato di sacrilegio; se invece in noi vi sono peccati veniali attuali (ossia peccati veniali da cui non vogliamo distaccarci), essi in parte impediscono l'effetto del Sacramento, cioè impediscono l'effetto attuale del Sacramento, impediscono l'attuale perfezionamento della carità in noi; se invece sono in noi solo peccati veniali passati, non attuali, possiamo ricevere pienamente l'effetto del Sacramento, crescendo e perfezionandoci attualmente nella s. carità[2384]; questa crescita non ha alcun termine, qui sulla terra, né da parte della forma, né da parte del soggetto, nè da parte dell'agente; la carità è partecipazione allo Spirito Santo, Carità Increata, come detto, perciò quanto alla forma essa non ha nessun termine di aumento, la Causa che accresce la carità ha una virtù infinita, perché è Dio, dunque neppure a questo livello vi è un termine, un limite all'aumento; infine neppure per parte del soggetto che riceve la carità può essere fissato un termine, un limite, alla carità perché crescendo essa stessa, supercresce l'abilità della persona ad un più grande aumento[2385].

[2383] Cfr. *S.Th.,* IIIª q. 79 a. 4 in co.

[2384] Cfr. *S.Th.*III q.79 a.8 s.c., in c. e ad 1m si veda il testo nella prima parte del nostro lavoro .

[2385]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 24 a. 7 in c. "Respondeo dicendum quod terminus augmento alicuius formae potest praefigi tripliciter. Uno modo, ex ratione ipsius formae, quae habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam, sicut patet in pallore, cuius terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem vel ad nigredinem perveniens. Alio modo, ex parte agentis, cuius virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subiecto. Tertio, ex parte subiecti, quod non est capax amplioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento caritatis in statu viae. Ipsa enim caritas secundum rationem propriae speciei terminum augmenti non habet, est enim participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus. Similiter etiam causa augens caritatem est infinitae virtutis, scilicet Deus . Similiter etiam ex parte subiecti terminus huic augmento praefigi non potest, quia semper, caritate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod caritatis augmento

9) L'Eucaristia attua in noi la carità perfetta[2386].

In un interessantissimo testo dedicato a questo argomento della perfezione cristiana, intitolato proprio *De perfectione vitae spiritualis*, il Dottore Angelico spiega che:

1) semplicemente perfetta è la vita spirituale in cui si attua la carità perfetta,

2) perfetta secondo qualcosa è la vita spirituale in cui si ha una perfezione parziale, inerente qualche aspetto della vita cristiana (p.es. la conoscenza), ma manca la perfezione della carità[2387] .

Riguardo, invece, alla perfezione della carità il s. Dottore afferma che essa si può intendere in due modi: uno per parte di Dio che è la realtà amata e un'altro per parte dell'uomo che ama; per parte di Dio che è la Realtà amata, la carità perfetta implica che lo si ami quanto è amabile, ossia infinitamente, il che è impossibile per una creatura; per parte dell'uomo la perfetta carità implica che l'uomo stesso ami secondo tutte le sue possibilità il che accade in tre casi:

1) quando tutto il cuore dell'uomo attualmente è sempre in Dio; tale caso si realizza solo nel Paradiso;

2) quando l'uomo dedica tutto il suo impegno a contemplare Dio, mettendo da parte tutte le altre cose, eccettuate quelle necessarie alla vita eterna; e questa è una perfezione possibile qui sulla terra ma non è comune a tutti coloro che hanno la carità;

3) quando l'uomo pone in Dio abitualmente tutto il suo cuore sicché niente voglia o pensi che sia contrario all'amore di Dio; e questa è la perfezione comune a tutti coloro che hanno la carità[2388].

Il primo caso è proprio della carità dei beati , il secondo e terzo caso appartiene invece a noi viatori; queste due forme di carità (quella propria dei

---

nullus terminus praefigi possit in hac vita."

[2386] Un testo che consiglio vivissimamente riguardo a questo tema è il seguente R. Garrigou Lagrange, *Perfezione cristiana e contemplazione secondo s. Tommaso d'Aquino e s. Giovanni della Croce,* Torino- Roma 1933, si tratta di un'opera semplice ma estremamente profonda; riguardo all'argomento che stiamo trattando in questa parte, si possono consultare con particolare efficacia le pp. 115-213 .

[2387] *De perf.*, cap. 1 " Primum igitur considerare oportet, quod perfectum multipliciter dicitur. Est enim aliquid simpliciter perfectum; aliquid vero dicitur perfectum secundum quid. Simpliciter quidem perfectum est quod attingit ad finem eius quod ei competit secundum propriam rationem… Simpliciter igitur in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus; secundum quid autem perfectus dici potest, secundum quodcumque quod spirituali vitae adiungitur: quod evidenter ex verbis sacrae Scripturae ostendi potest."

[2388] *Cfr. S.Th.,* IIª-IIae q. 24 a. 8 in c.

beati e quella propria dei viatori) vanno distinte con molta precisione considerando che la prima, nella quale Dio è conosciuto per essenza, è immensamente più grande della seconda, nella quale Dio viene conosciuto solo per fede:

> Ad secundum dicendum, quod duplex est perfectio caritatis; scilicet viae, et patriae; et quamvis non possit hoc sacramentum existentes in via perducere ad perfectionem patriae propter diversum statum, potest tamen perducere ad perfectionem viae. [2389]

Ulteriormente, s. Tommaso parla di una duplice perfezione della carità per parte dell'uomo, sulla terra:

1) perfezione secondo la tensione della carità, per la quale l'uomo ama perfettamente; questa perfezione si distingue in:

a) perfezione quanto al suo essere cioè perfezione di sufficienza, e questa perfezione tutti siamo tenuti ad averla;
b) perfezione quanto ad essere bene e a questa perfezione tutti sono tenuti a tendere sebbene non siano tenuti ad averla, ossia tutti sono tenuti a tendere ad amare Dio perfettamente;

2) perfezione secondo gli oggetti o l'effetto, cioè la perfezione che ci fa compiere opere perfette, come è la perfezione di coloro che si impegnano a fare opere di perfezione per voto, come i religiosi, o per ufficio, come i prelati[2390] e si distingue in:

4. perfezione quanto al suo essere, che è la perfezione di sufficienza che tutti siamo tenuti ad avere: tutti siamo tenuti a fare secondo sufficienza opere perfette;
5. perfezione quanto ad essere bene: riguardo ad essa non tutti siamo tenuti ad averla né a desiderarla ma siamo solo tenuti a non disprezzarla[2391]; vale a dire che non tutti siamo tenuti a vivere attualmente i

[2389] Cfr. *Super Sent.,* IV d.12 q.2 a.1 q.1 ad 2m .
[2390] Cfr. *Super Sent.,* III d. 29 q. 1 a. 8 qc. 3 in c. "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod habens caritatem perfectam potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad perfectionem caritatis quae est penes objecta; sicut dicuntur perfecti illi quibus competit opera perfectionis facere vel ex voto, sicut religiosis, vel ex officio, sicut praelatis; et sic ex debito non tenentur tales perfecti ad quae alii non teneantur, nisi ad illa quae voverunt, vel quae officio suo sunt annexa; unde nec praelati nec religiosi tenentur ad omnia consilia."
[2391] Cfr. *Super Sent.,* III d. 29 q. 1 a. 8 qc. 2 in c. "Ad secundam quaestionem dicendum,

consigli di povertà castità e obbedienza come i religiosi; i religiosi o i prelati non sono tenuti a vivere tutti i consigli, ma solo quelli che si sono impegnati a vivere[2392].

Possiamo affermare sulla base di quanto abbiamo detto finora che l'Eucaristia, in quanto ci assimila a Cristo, alla sua perfezione, e attua la nostra estasi in Lui[2393], ci conduce ad amare perfettamente nella carità e ad attuare opere di alta perfezione. Per intendere bene la perfezione di carità cui la s. Messa ci conduce riteniamo interessante precisare, sulla base della dottrina tomista, che la carità di Cristo ci è partecipata anzitutto secondo tre livelli principali[2394]; il Dottore Angelico distingue, infatti, tre livellli di carità: incipiente, proficiente e perfetta; tali livelli di carità si distinguono secondo gli impegni cui l'uomo è condotto per crescere nella carità :

1) anzitutto l'uomo è condotto, in tale crescita, a recedere dal peccato e a resistere alle concupiscenze, ci troviamo qui nella carità

quod quantitatis caritatis dupliciter potest attendi. Uno modo secundum intensionem caritatis; alio modo secundum objecta: sicut est etiam de quantitate cujuslibet virtutis vel moralis vel naturalis: et secundum hoc etiam potest attendi duplex perfectio caritatis: una secundum intensionem, scilicet ut perfecte diligat; alia secundum objecta vel effectus, ut perfecta faciat. Unaquaeque autem harum perfectionum potest dupliciter attendi in caritate. Habet enim perfectionem quantum ad esse suum, secundum quod est perfecta in specie sua: et haec est perfectio sufficientiae, et ad hanc omnes tenemur, sicut ad caritatem: quia caritas habet quantitatem determinatam utroque modo, citra quam non porrigitur; et in hoc stat perfectio essentialis ipsius. Habet etiam perfectionem quantum ad bene esse; et in hac perfectione distinguendum est: quia ad perfectionem quae est per intensionem tenetur tendere, quamvis non teneatur eam habere: sed ad perfectionem quae est secundum objecta non tenetur simpliciter quis neque tendere, neque eam habere; sed tenetur eam non contemnere, nec contra eam se obfirmare. Et ratio est, quia praemium essentiale, ad quod tendere tenemur, mensuratur secundum intensionem caritatis, non secundum magnitudinem factorum: quia Deus magis pensat ex quanto quam quantum fiat. Sed tamen tenetur in casu ad aliqua opera perfectionis operibus similia, ut dicetur."

[2392] Cfr. *Super Sent.,* III d. 29 q. 1 a. 8 qc. 3 in c. "Ad tertiam quaestionem dicendum, quod habens caritatem perfectam potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad perfectionem caritatis quae est penes objecta; sicut dicuntur perfecti illi quibus competit opera perfectionis facere vel ex voto, sicut religiosis, vel ex officio, sicut praelatis; et sic ex debito non tenentur tales perfecti ad quae alii non teneantur, nisi ad illa quae voverunt, vel quae officio suo sunt annexa; unde nec praelati nec religiosi tenentur ad omnia consilia."

[2393] Cfr. *Super Sent.,* IV d.12 q.2 a.1 q.1 ad ad 3m. "Ad tertium dicendum, quod caritatis proprium est transformare amantem in amatum, quia ipsa est quae extasim facit, ut Dionysius dicit. Et quia augmentum virtutum in hoc sacramento fit per conversionem manducantis in spiritualem cibum, ideo magis attribuitur huic sacramento caritatis augmentum quam aliarum virtutum. "

[2394] Cfr. S. PINCKAERS *La vida spiritual* , Edicep, Valencia 1994, 173 -179.

incipente;

2) successivamente l'uomo è condotto a occuparsi principalmente di crescere nel bene, ci troviamo qui nella carità proficiente;

3) infine l'uomo è condotto a impegnarsi principalmente nell'unirsi a Dio e fruirlo, e questa è la carità dei perfetti che desiderano morire ed essere con Cristo[2395].

Il livello di carità incipiente è quello assolutamente necessario per salvarsi ed attua perciò più direttamente la perfezione di sufficienza della carità, per la quale, mentre siamo su questa terra, dobbiamo riferire attualmente o abitualmente a Dio, per amore di Dio stesso, ogni realtà della nostra vita:

4) riportando tutte le cose a Dio come a loro Fine, cioè ordinando la loro vita al servizio di Dio sicché tutto quello che noi compiamo (escluso il peccato) sia virtualmente ordinato a Dio, così noi amiamo Dio con tutto il cuore, come dice il comandamento principale: "amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore" (Mt.22, 36 ss);

5) poi sottomettendo l'intelletto nostro a Dio, credendo a quelle verità che sono divinamente offerte all'uomo, in questo modo noi amiamo Dio con tutta la mente come afferma il comandamento principale: "amerai il Signore Dio tuo .. con tutta la tua mente" (Mt.22, 36 ss)

6) quindi amando tutto in Dio e riferendo ogni affetto all'amore di Dio, e così amiamo Dio con tutta l'anima, secondo il comandamento principale: "amerai il Signore Dio tuo .. con tutta la tua anima" (Mt.22, 36 ss)

[2395]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 24 a. 9 in c. "Respondeo dicendum quod spirituale augmentum caritatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. Quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quae homo perducitur per augmentum, sicut infantilis aetas dicitur antequam habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis quando iam incipit loqui et ratione uti; iterum tertius status eius est pubertatis, quando iam incipit posse generare; et sic inde quousque perveniatur ad perfectum. Ita etiam et diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quae homo perducitur per caritatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo . Sicut etiam videmus in motu corporali quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium autem quies in termino."

7) infine compiendo tutte le opere esteriori, ossia le parole e le azioni, nella divina Carità e così amiamo Dio con tutte le loro forze, come impone il comandamento principale: "amerai il Signore Dio tuo .. con tutte le tue forze" (Mt.22, 36 ss)[2396].

Il principale impegno della persona che è nella carità incipiente, al fine di vivere nella perfezione di sufficienza della carità, sta nel combattere contro il peccato, dall'attacco del quale è infastidita; allorché questo attacco sarà meno avvertito dall'anima, perché essa si rafforzerà nel bene e quindi quasi più sicuramente si potrà impegnare nel perfezionamento spirituale, essa entrerà nello stato di proficiente, in tale stato essa da una parte porrà mano più direttamente all'opera della sua più grande santificazione ma dall'altra sarà pronta per combattere contro i nemici spirituali che volessero tentarla a peccare[2397].

I perfetti, differentemente dagli incipienti e proficienti, pur crescendo anch'essi nella carità, hanno come loro impegno principale l'unione con Dio e perciò, rispetto, ai proficienti e ai perfetti hanno minore preoccupazione a vincere il peccato e a crescere nella carità[2398].

[2396] *De perf.*, cap. 5 "Alio vero modo ex toto corde, mente, anima et fortitudine Deum diligimus si nihil nobis desit ad divinam dilectionem, quod actu vel habitu in Deum non referamus; et haec divinae dilectionis perfectio datur homini in praecepto. Primo quidem ut homo omnia in Deum referat sicut in finem, sicut apostolus dicit I Cor. X, 31: sive manducatis sive bibitis vel aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite: quod quidem impletur cum aliquis vitam suam ad Dei servitium ordinat, et per consequens omnia quae propter se ipsum agit, virtualiter ordinantur in Deum, nisi sint talia quae a Deo abducant, sicut peccata: et sic Deum diligit homo ex toto corde. Secundo, ut intellectum suum homo Deo subiiciat, ea credens quae divinitus traduntur, secundum illud apostoli II Cor. X, 5: in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi : et sic Deus diligitur ex tota mente. Tertio, ut quaecumque homo amat, in Deo amet, et universaliter omnem suam affectionem ad Dei dilectionem referat: unde apostolus dicebat in II ad Cor. V 13 - 14: sive mente excedimus, Deo; sive sobrii sumus, vobis; caritas enim Christi urget nos: et sic Deus ex tota anima diligitur. Quarto, ut omnia exteriora nostra, verba et opera ex divina caritate deriventur, secundum illud apostoli I ad Cor. ult. 14: omnia vestra in caritate fiant; et sic Deus ex tota fortitudine diligitur. Hic est ergo tertius perfectae divinae dilectionis modus, ad quem omnes ex necessitate praecepti obligantur ".

[2397] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 24 a. 9 in c. ad 2m "Ad secundum dicendum quod illis in quibus caritas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea, hanc impugnationem minus sentientes, iam quasi securius ad profectum intendunt; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra de aedificatoribus Ierusalem."

[2398] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 24 a. 9 ad 3m "Ad tertium dicendum quod perfecti etiam in caritate proficiunt, sed non est ad hoc principalis eorum cura, sed iam eorum studium circa hoc maxime versatur ut Deo inhaereant. Et quamvis hoc etiam quaerant et incipientes et

L'Eucaristia ci attira verso la carità dei perfetti e perciò ci attira ad avere come nostro principale impegno l'unione con Dio; tale attrazione ci porta a partecipare sempre meglio alla carità degli spiriti beati e di Cristo, è in tale carità unita alla visione beata che si attua sommamente il comandamento di amare Dio con tutto il cuore, l'anima, la mente e le forze (intendendo per cuore l'intenzione, per mente la conoscenza, per anima l'affetto, per forze l'esecuzione), è in tali spiriti, e soprattutto in Cristo (la cui carità umana è stata sempre quella del sommo tra gli spiriti beati) che si attua pienamente la carità, in tali spiriti difatti non c'è nulla che non sia attualmente convertito in Dio. Nella beatitudine celeste di cui gli spiriti beati godono la loro volontà e la loro intelligenza è attualmente portata in Dio, immersa in Dio; in quella beatitudine in particolare:

1) tutta l'intenzione dell'anima è totalmente e attualmente riportata in Dio da tutto quello che l'anima pensa, ama o opera;
2) attualmente e sempre tutta la mente dell'anima beata è portata in Dio, vedendolo continuamente e giudicando in Dio e secondo la sua verità tutte le cose;
3) tutto l'affetto dell'anima beata è portato ad amare Dio continuamente;
4) la ragione di tutti gli atti di quella stessa anima è l'amore Dio[2399].

proficientes, tamen magis sentiunt circa alia sollicitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum."

[2399] *De perf.*, cap. 4 "Creaturae igitur rationali hic solus modus perfecte Deum diligendi possibilis est qui sumitur ex parte diligentis: ut scilicet secundum totam suam virtutem creatura rationalis diligat Deum : unde et in ipso divinae dilectionis praecepto hoc manifeste exprimitur. Dicitur enim Deut. VI, 5: *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua*; sed Luc. X, 27, additur: *et ex omni mente tua*: ut cor referatur ad intentionem, mens ad cognitionem, anima ad affectionem, fortitudo ad executionem. Haec enim omnia in Dei dilectione sunt expendenda. Considerandum est autem, quod hoc dupliciter impleri contingit. Cum enim totum et perfectum sit cui nihil deest, ex toto corde et anima, fortitudine et mente Deus diligetur, si nihil in his omnibus nobis desit quin totum actualiter convertatur in Deum . Sed hic perfectae dilectionis modus non est viatorum, sed comprehensorum. Unde apostolus ad Philip. III, 12, dicit: *non quod iam acceperim, aut iam perfectus sim; sequor autem si quo modo comprehendam*; quasi tunc perfectionem expectans, cum ad comprehensionem pervenerit, beatitudinis palmam accipiens. Comprehensionem autem accipit non secundum quod importat inclusionem aut terminationem comprehensi, sic enim Deus incomprehensibilis est omni creaturae; sed secundum quod comprehensio importat consecutionem eius quod aliquis insequendo quaesivit. In illa enim caelesti beatitudine semper actualiter intellectus et voluntas creaturae rationalis in Deum fertur, cum in divina fruitione illa beatitudo consistat. Beatitudo autem non est in habitu, sed in actu. Et quia Deo creatura rationalis inhaerebit tanquam ultimo fini, qui est veritas summa; in finem autem

L'Eucaristia, perciò, attirandoci alla somma perfezione di carità che è propria dei beati, attira l' intenzione della nostra anima ad essere totalmente e attualmente riportata in Dio da tutto quello che pensa ama o opera, attira la nostra mente ad essere portata sempre e attualmente in Dio, attira tutto l'affetto ad amare Dio continuamente, attira la nostra anima ad avere come ragione di tutti gli atti l'amore di Dio.

a) L'Eucaristia ci attira a vivere nella maniera più perfetta i consigli evangelici in quanto mezzi per giungere alla carità più perfetta.

Per poterci avvicinare sempre più alla sua carità perfettissima e alla carità degli spiriti beati, Cristo ci offre dei particolare strumenti che sono i consigli evangelici, cui attraverso l'Eucaristia ci attrae.

A riguardo s. Tommaso dice che è noto come il cuore umano tanto più intensamente è concentrato in una sola realtà, quanto più è liberato dal dover prestare attenzione a molte cose; perciò quanto più il cuore umano è rimosso dall'affetto alle cose temporali, tanto più intensamente è riportato all'amore per Dio; s. Agostino poté affermare a riguardo che il veleno della carità è il desiderio delle cose temporali, la diminuzione delle bramosie è l'aumento della carità, la perfezione della carità è l'assenza di bramosie; i consigli evangelici, per i quali siamo invitati alla perfezione della santità, distaccano precisamente il nostro animo dall'affetto per le cose del mondo affinché, così, più liberamente la mente tenda in Dio con la contemplazione, con l'amore e con il compimento della divina Volontà [2400]. Tre sono questi

---

ultimum omnia per intentionem referuntur, et secundum regulam ultimi finis omnia exequenda disponuntur; consequens est quod in illa beatitudinis perfectione creatura rationalis diliget Deum ex toto corde, dum tota eius intentio feretur in Deum ex omnibus quae cogitat, amat, aut agit; ex tota mente, dum semper actualiter mens eius feretur in Deum, ipsum semper videns, et omnia in ipso et secundum eius veritatem de omnibus iudicans; ex tota anima, dum tota affectio eius ad Deum diligendum feretur continue, et propter ipsum omnia diligentur; ex tota fortitudine vel ex omnibus viribus, dum omnium exteriorum actuum ratio erit Dei dilectio. Hic est ergo secundus perfectae dilectionis divinae modus, qui est beatorum."

[2400] *De perf.*, cap. 6 "Sed cum apostolus dixisset: non quod iam comprehenderim, aut perfectus sim, subdit: sequor autem, si quo modo comprehendam; et postmodum subdit: quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. Ex quibus verbis manifeste accipitur quod etsi comprehensorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, aemulari tamen debemus ut in similitudinem perfectionis illius, quantum possibile est, nos trahamus: et in hoc perfectio huius vitae consistit, ad quam per consilia invitamur. Manifestum namque est

consigli : il primo è quello della povertà, il secondo è quello della castità, il terzo è quello dell'obbedienza.

a,1) Povertà.

Tra i beni temporali occorre distaccarsi anzitutto dalle ricchezze, come indica un testo del Vangelo di Matteo che tratta dell'incontro di Gesù con un giovane ricco; il Signore infatti al giovane che chiede cosa deve fare per entrare nel Regno dei Cieli, risponde dicendo che se vuole essere perfetto deve vendere tutto e seguirLo; i Dottori della Chiesa commentando questo testo hanno fatto notare che quanto maggiore è il carico di beni temporali che si possiede, tanto maggiore è la fiamma della bramosia che può accendersi e facilmente si accende nell'anima e tanto più difficile si fa la salvezza e la perfezione nella carità[2401] perciò, sebbene anche un ricco come Abramo possa essere perfetto se non deflette mai dalla volontà di Dio (la perfezione, infatti, non consiste nella povertà ma nell'obbedienza alla volontà di Dio e la povertà è una via che conduce alla perfezione ma non è la stessa perfezione), tuttavia ciò è cosa molto difficile e rara[2402] .

a,2) Castità.

Il secondo consiglio per giungere alla più alta partecipazione soprannaturale alla carità di Cristo è la castità e il distacco dagli affetti carnali che oscurano il vertice della mente umana e possono farla deviare da Dio; spiega a riguardo s. Tommaso che

1) tra le realtà esteriori le necessità che più fortemente muovono l'uomo in questo mondo e possono facilmente allontanarlo dalla

quod humanum cor tanto intensius in aliquid unum fertur, quanto magis a multis revocatur. Sic igitur tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur, quanto magis ab affectu temporalium removetur. Unde Augustinus dicit in libro LXXXIII quaestionum quod venenum caritatis est cupiditas temporalium rerum, augmentum vero eius est cupiditatis diminutio; perfectio vero nulla cupiditas. Omnia igitur consilia, quibus ad perfectionem invitamur, ad hoc pertinent ut animus hominis ab affectu temporalium avertatur, ut sic liberius mens tendat in Deum, contemplando, amando, et eius voluntatem implendo."

[2401] *De perf.,* c. 7

[2402] *De perf.*, c. 7 "Secundo vero utilitas praedicti consilii manifestatur per domini verba quae subdidit: quia dives difficile intrabit in regnum caelorum. Ut enim Ieronymus dicit, quia divitiae habitae difficile contemnuntur. Non dixit: impossibile est divitem intrare in regnum caelorum, sed difficile: ubi difficile ponitur, non impossibilitas praetenditur, sed raritas demonstratur."

divina Volontà sono quelle relative al matrimonio e perciò coloro che vogliono giungere alla perfezione della carità sono consigliati di non sposarsi;

2) tra le realtà interiori che ci deviano dal cammino di Dio ci sono le passioni malvage e soprattutto la concupiscenza della carne e la vita sessuale disordinata e perciò coloro che vogliono giungere alla perfezione sono consigliati di seguire la via della continenza[2403].

Esaltando la castità come eccellente mezzo per giungere alla carità perfetta s. Tommaso segue la dottrina generale della Chiesa che, soprattutto in quanto "codificata" nel capitolo 7 della prima lettera ai Corinzi di s. Paolo apostolo, e poi sviluppata dai Padri, dai Dottori e dal Magistero riconosce la superiorità della castità sul matrimonio; questa dottrina è, oggi, un vero dogma della Chiesa[2404].

A riguardo di questo tema qualcuno potrebbe porre una obiezione affermando che Abramo fu perfetto pur avendo avuto figli, s. Tommaso risponde affermando che quel patriarca aveva una forza di perfezione così grande nella mente che né per le ricchezze né per l'uso del matrimonio la sua mente veniva meno dall'amore perfetto di Dio; se tuttavia qualcuno, senza avere una forza così perfetta della mente, tentasse di giungere alla perfezione con il possesso delle ricchezze e sposandosi, sbaglierebbe per presunzione, dando poca importanza ai consigli donatici dal Signore proprio per condurci alla perfezione[2405], consigli che, si noti bene, Abramo non conobbe.

Per aiutare più in particolare coloro che si sono impegnati a vivere il s. consiglio della castità e più generalmente per aiutare tutti i fedeli a vivere nella s. purezza s. Tommaso ci offre delle importanti indicazioni; dice dunque il s. Dottore che i mezzi per conservarsi nella s. castità sono di tre generi:

1) quelli che attengono al corpo e consistono in veglie, digiuni, penitenze che, come afferma s. Paolo e i santi Dottori dietro a lui, occorrono per tenere a freno il corpo e renderlo sottomesso alla Verità;

2) quelli che attengono all'anima e consistono anzitutto nella contemplazione e nella preghiera, nello studio della S. Scrittura, nell'occupazione della mente con buoni e santi pensieri, nella lontananza

---

[2403] Cfr. *De perf.*, cap. 8 .

[2404] Cfr. Pii XII, litt. Encycl. *Sacra Virginitas*, AAS 46 (1954) … ; DS 1810.

[2405] Cfr. *De perf.*, cap. 8 .

dall'ozio e infine nell'essere sottoposti ad un adatto regime di rimproveri;

3) quelli che attengono alle relazioni con gli altri e consistono essenzialmente nell'evitare di guardare e di conversare con donne[2406].

L'Eucaristia in quanto è Fonte e Culmine di eccelsa carità e di somma perfezione dobbiamo ritenere che è anche Fonte e Culmine di castità giacché ci fa partecipare nella maniera più alta alla perfezione di Cristo, alla sua eccelsa carità e alla sua perfetta castità; appunto in quanto tale Sacramento attua in noi tale perfetta castità dobbiamo ritenere anche che esso ci spinga ad attuare per noi, secondo sapienza spirituale e nella maniera più efficace, i mezzi, da noi appena elencati, adatti per giungere alla perfezione della castità e quindi per elevarci ad una carità sempre più ardente.

a,3) Obbedienza.

L'Eucaristia, ulteriormente, ci attira alla terza via di perfezione che è quella della santa obbedienza[2407] infatti, spiega s. Tommaso, per giungere alla perfezione l'uomo non solo deve lasciare, per amore di Dio, quello che è fuori di sé ma anche sé stesso, e perciò nel Vangelo si afferma la necessità di rinnegare sé stesso (cfr. Mt. 16, 24); appunto in questa linea i ss. Dottori e

[2406] *De perf.*, cap. 9 " Oportet igitur continentiae viam assumentibus, carnem propriam, abstractis deliciis, vigiliis et ieiuniis et huiusmodi exercitiis castigare. Cuius rei exemplum apostolus nobis ostendit, I ad Cor. IX, 25, dicens: omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet: et post modica subdit: castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne, forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar: et quod opere perfecit, verbo docuit: dicit enim ad Rom. XIII, 13, cum praemisisset: non in cubilibus et impudicitiis: et carnis, inquit, curam ne feceritis in desideriis. ..Inter ceteras tamen cogitationes malas magis ad peccandum inclinant cogitationes de delectationibus carnis. ..Contra igitur huiusmodi continentiae impedimentum multiplex remedium invenitur. Quorum primum et praecipuum est ut mens circa contemplationem divinorum et orationem occupetur[...]. Secundum remedium est studium Scripturarum, secundum illud Hieronymi ad rusticum monachum: ama Scripturarum studia, et carnis vitia non amabis….. Tertium remedium est quibuscumque bonis cogitationibus animum occupare…. Quartum remedium est ut homo ab otio desistens et in corporalibus laboribus se ipsum exerceat: dicitur enim Eccli. XXXIII, 29: multam malitiam docuit otiositas….. Quintum remedium adhibetur contra carnis concupiscentiam etiam per aliquas animi perturbationes… Et ideo contra hoc est adhibendum remedium quod ibidem dicitur: ne respicias mulierem multivolam ne forte incidas in laqueos illius: cum saltatrice ne assiduus sis, nec audias illam, ne forte pereas in efficacia illius: et Eccli. XLII, 12, dicitur: omni homini noli intendere in specie, et in medio mulierum noli commorari. De vestimentis enim procedit tinea, et a muliere iniquitas viri."

[2407] Sul tema dell'obbedienza nella dottrina di s. Tommaso è d'obbligo raccomandare la lettura dell'ottimo articolo di M. M. LABOURDETTE, "La vertu de l'obeissance selon saint Thomas", *Revue Thomiste* 57 (1957), 626-656.

Padri della Chiesa hanno sviluppato la pratica della s. obbedienza e in particolare della obbedienza perfetta; certamente tale rinnegamento, quanto a un certo livello, è necessario per tutti, perché tutti dobbiamo obbedire, secondo il precetto del quarto comandamento, ai superiori[2408], ma vi è un livello superiore di obbedienza che è proprio una via per la perfezione della carità; tale livello più alto di obbedienza consiste nel fatto che l'uomo abbandona, per un certo aspetto, quello che di più amabile è per lui, in certo modo, in questo mondo, ossia la libertà della sua volontà, e si sottomette, precisamente con il voto di obbedienza, quasi come un servo, ad un superiore che tiene verso di lui le veci di Dio [2409]. L'uomo in questo modo si assimila sommamente a Cristo che ha sottomesso in tutto la sua volontà a Dio[2410]. Va precisato a scanso di equivoci che questa obbedienza al superiore non è assoluta e illimitata[2411]; nel caso, in particolare, che il superiore comandasse al suddito un evidente peccato, anche veniale, il suddito è tenuto positivamente a non compiere quello che quel superiore gli comanda con quel precetto, essendo una tale obbedienza illecita, difatti il supremo Superiore è e rimane Dio; qualsiasi superiore umano, sia che ci sia dato da Dio, come i genitori o il vescovo, sia che ci venga per una nostra libera scelta, attraverso il voto di obbedienza, va obbedito in quanto ministro di Dio, ma se è evidente che il suo comando va contro il comando di Dio, il suddito è tenuto ad obbedire al Superiore supremo cioè a Dio e ai suoi comandamenti e a disubbidire, conseguentemente, al superiore inferiore; più generalmente, secondo s. Tommaso, il suddito non è tenuto ad obbedire in tutti i casi in cui:

- il precetto del superiore è in contrasto con il precetto di un più alto superiore (il comando del superiore locale potrebbe essere contrario a quello del superiore generale o di Dio che è il superiore supremo);
- il superiore dà un comando in materia per cui il suddito non è sottomesso a tale superiore, p.es. in tutte le cose che attengono al moto interiore della volontà il suddito è sottomesso solo a Dio, non all'uomo [2412].

Vi è, spiega s. Tommaso, una triplice forma di obbedienza: una sufficiente alla salvezza, una perfetta e un'altra indiscreta; quest'ultima si realizza appunto allorché si obbedisce scientemente e volontariamente al superiore che ci comanda qualcosa in contrasto con i superiori di più alto livello (Sommo Superiore è Dio, come detto), o qualcosa che è contrario

---

[2408]Cfr. *In dec. praec.* c.6.

[2409]Cfr. *De perf.*, cap. 10.

[2410]Cfr. *De perf.*, cap. 10 .

[2411]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 104 a. 5 ad 2 .

[2412]Cfr. *S.Th.,* II-II q.104 a.5 in c.

alla regola di un istituto religioso di cui facciamo parte. Tale obbedienza indiscreta pur conservando il nome di obbedienza può essere e normalmente (in quanto con essa si contrasta volontariamente il comando del superiore maggiore e insomma di Dio) è un peccato e talvolta, ricorrendone le condizioni, peccato grave [2413].

Mentre agli uomini va prestata obbedienza entro certi limiti, a Dio, invece, va prestata sempre e ovunque una obbedienza illimitata e assoluta perché Egli è il nostro Signore Primo e Supremo che è Bontà e Sapienza ed ogni perfezione in grado infinito[2414]; perciò mai nessuno che ha obbedito al vero Dio ha peccato, essendo il peccato una disubbidienza a Dio che è Sapienza Somma, ed essendo i divini comandi, anche quelli più desueti, manifestazione della Somma Bontà e della Infinita Verità e Sapienza[2415]. La SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia è la causa della perfetta carità perciò ci allontana con grande forza da ogni obbedienza indiscreta e ci attrae alla perfetta obbedienza a Dio e agli uomini in Dio ossia ci attrae verso la perfezione di obbedienza di Cristo[2416] e poiché tale perfetta obbedienza e più generalmente la perfetta attuazione dei consigli evangelici si attua nella vita religiosa [2417] possiamo dire che l'Eucaristia, in certo modo, ci attrae alla vita religiosa; più precisamente l'Eucaristia ci attira, in certo modo, ad una fervente vita religiosa, nella quale, in particolare, la persona sia aiutata e si impegni a vivere fino in fondo sia la povertà, sia la castità, sia l'obbedienza e soprattutto, la carità più perfetta; più precisamente possiamo affermare che l'Eucaristia attira certamente tutti gli uomini a vivere perfettamente nello spirito dei consigli evangelici, infatti, come dice Garrigou Lagrange, tutti devono vivere almeno nello spirito dei consigli evangelici crescendo ognora nella carità[2418].

10) L'Eucaristia ci attira ad amare Dio immensamente.

Concludendo il discorso sulla carità perfetta ci pare logico, sulla base di quanto detto finora, che l'Eucaristia ci attira ad amare Dio

[2413]Cfr. *S.Th.,* II[a]-IIae q. 104 a. 5 ad 3 .

[2414]Cfr. ibid. a. 4 in c.

[2415]Cfr. ibid. ad 2m.

[2416]*Cfr. De perf.*, cap. 10.

[2417]Cfr. *De perf.*, cap. 16 "Qui ergo ad haec perfectionis opera totam vitam suam voto obligant Deo, manifestum est eos perfectionis statum assumere. Et quia in omni religione haec tria voventur; manifestum est omnem religionem perfectionis statum esse."

[2418] Cfr. R. Garrigou Lagrange, *Perfezione cristiana e contemplazione secondo s. Tommaso d'Aquino e s. Giovanni della Croce,* Torino- Roma 1933, 197.

immoderatamente, cioè immensamente; infatti Dio deve essere totalmente amato:

1) nel senso che tutto quello che Dio è, tutto deve essere amato dall'uomo;

2) nel senso che: per tutto ciò che l'uomo può, deve amare Dio, e deve ordinare tutto quello che ha all'amore di Dio.

Dio non può essere amato totalmente nel senso che l'uomo possa amarlo tanto quanto Dio è amabile: Dio difatti è infinitamente amabile, l'uomo è creatura limitata e la sua forza di amare, anche se rafforzata dalla grazia, è sempre limitata[2419]; e appunto perché Dio è infinitamente amabile la carità non ha limite, più Lo si ama meglio è; infatti nel desiderio e nelle azioni la misura è il fine, ma il fine di tutti i desideri e delle azioni umane è l'amore di Dio, per il quale amore massimamente attingiamo l'ultimo fine che è Dio, tale amore nostro per Dio è partecipazione alla carità infinita che è in Dio e che è la misura perfetta dell'amore per Dio, perciò più amiamo Dio più ci avviciniamo alla misura infinita con cui dobbiamo amarlo, meglio è; in questa linea s. Tommaso ha potuto dire che: la causa dell'amare Dio è Dio, il modo (con cui si deve amarlo) è amarlo immoderatemente, ossia immensamente[2420].

11) L'Eucaristia ci allontana dai peccati veniali e gravi con cui la carità diminuisce o si perde.

[2419]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 27 a. 5 in c. "Respondeo dicendum quod, cum dilectio intelligatur quasi medium inter amantem et amatum, cum quaeritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam. Et sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet homo diligere debet. Alio modo potest intelligi ita quod totalitas referatur ad diligentem. Et sic etiam Deus totaliter diligi debet, quia ex toto posse suo debet homo diligere Deum, et quidquid habet ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut. VI, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Tertio modo potest intelligi secundum comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adaequet modum rei dilectae. Et hoc non potest esse. Cum enim unumquodque intantum diligibile sit inquantum est bonum, Deus, cuius bonitas est infinita, est infinite diligibilis, nulla autem creatura potest Deum infinite diligere, quia omnis virtus creaturae, sive naturalis sive infusa, est finita."

[2420]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 27 a. 6 s. c. "Sed contra est quod Bernardus dicit, in libro de diligendo Deum, quod causa diligendi Deum Deus est; modus, sine modo diligere."

Cfr. ibid. in c. "..in dilectione Dei non potest accipi modus sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus, sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est. Et ita quanto plus Deus diligitur, tanto est dilectio melior."

Donandoci quest' amore che tende all' immensità, verso Dio, la SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia dobbiamo ritenere che ci allontani sommamente da tutto ciò che ci fa diminuire o perdere la carità in noi, cioè dai peccati mortali e dai peccati veniali, invero:

1) la carità può diminuire, non direttamente ma indirettamente attraverso il compimento di atti che dispongono il soggetto a perdere completamente la carità, tali atti sono: i peccati veniali e la cessazione dall'esercizio delle opere della carità[2421];

2) la carità si perde con il compimento del peccato grave. Il peccato mortale determina la perdita della carità perché tale peccato pone un ostacolo all'influsso della carità che Dio realizza nell'anima[2422]. La carità si può perdere perché è una forma che non riempie tutte le potenzialità dell'anima umana, e proprio quando attualmente il soggetto di tale virtù non è portato in Dio, può accadere qualcosa per cui si perde la carità[2423]. Questa virtù, secondo la ragione del suo atto, esclude ogni motivo di peccato ma a volte capita che la carità non agisce attualmente e allora può intervenire qualche motivo di peccato grave consentendo al quale la persona perde questa virtù[2424] e con essa perde la grazia santificante e ogni altra virtù infusa formata. S. Tommaso, come vedemmo, afferma con chiarezza, a questo riguardo, che l'Eucaristia ha in sé stessa la potenza per preservare l'uomo da ogni peccato[2425].

[2421]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 24 a. 10 in c. "[...] Unde consequens est quod caritas nullo modo diminui possit, directe loquendo. Potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius, quae fit vel per peccata venialia; vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis."

[2422]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 24 a. 12 in c.

[2423]Cfr. *S.Th.,*IIª-IIae q. 24 a. 11 in c. "Sic igitur caritas patriae, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Caritas autem viae non sic replet potentialitatem sui subiecti, quia non semper actu fertur in Deum . Unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod caritas amittatur."

[2424]Cfr. ibid. ad 4 m "Ad quartum dicendum quod caritas, secundum rationem sui actus, excludit omne motivum ad peccandum. Sed quandoque contingit quod caritas actu non agit. Et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, caritas amittitur."

[2425]Cfr. *S.Th.,* III q.79 a.6 in c., ad 1m e ad 2m ": Respondeo dicendum quod peccatum est quaedam mors spiritualis animae. Unde hoc modo praeservatur aliquis a peccato futuro, quo praeservatur corpus a morte futura. Quod quidem fit dupliciter. Uno modo, inquantum natura hominis interius roboratur contra interiora corruptiva, et sic praeservatur a morte per cibum et medicinam. Alio modo, per hoc quod munitur contra exteriores impugnationes, et sic praeservatur per arma, quibus munitur corpus. Utroque autem modo hoc sacramentum praeservat a peccato. Nam primo quidem, per hoc quod Christo coniungit per gratiam,

12) L'Eucaristia causa in noi il gaudio e la pace.

L'Eucaristia attraendoci alla più alta e perfetta carità, fa anche che in noi si attuino le conseguenze benefiche di un tale perfezionamento soprannaturale: il gaudio spirituale, la pace.

Il gaudio spirituale si ha in noi per la presenza di Dio che è Bene da noi amato, ossia si ha per la inabitazione in noi della Trinità per la grazia santificante e la carità[2426] e tanto più grande è la carità in noi, tanto più grande è questo gaudio. Il gaudio spirituale causato dalla carità è duplice:

1) gaudio principale e proprio della carità è quello per cui godiamo del Bene divino considerato secondo sé, e tale gaudio non soffre commistione con la tristezza;
2) gaudio secondario è quello per cui godiamo del Bene divino in quanto è partecipato a noi e tale gaudio può mischiarsi ad una certa tristezza[2427].

---

roborat spiritualem vitam hominis, tanquam spiritualis cibus et spiritualis medicina, secundum illud Psalmi, panis cor hominis confirmat. et Augustinus dicit, super Ioan., securus accede, panis est, non venenum. Alio modo, inquantum signum est Passionis Christi, per quam victi sunt daemones, repellit enim omnem daemonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit, super Ioan., " Ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus, terribiles effecti diabolo.

Ad primum ergo dicendum quod effectus huius sacramenti recipitur in homine secundum hominis conditionem, sicut contingit de qualibet causa activa quod eius effectus recipitur in materia secundum modum materiae. Homo autem in statu viae est huius conditionis quod liberum arbitrium eius potest flecti in bonum et in malum. Unde, licet hoc sacramentum, quantum est de se habeat virtutem praeservativam a peccato, non tamen aufert homini possibilitatem peccandi.

Ad secundum dicendum quod etiam caritas, quantum est de se, praeservat hominem a peccato, secundum illud Rom. XIII, dilectio proximi malum non operatur. Sed ex mutabilitate liberi arbitrii contingit quod aliquis post habitam caritatem peccat, sicut et post susceptionem huius sacramenti."

[2426]Cfr. *S.Th.* II-II q. 28 a. 1 "…Et ideo spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex caritate causatur."

[2427]Cfr. ibid. a. 2 " Respondeo dicendum quod ex caritate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est. Unum quidem principale, quod est proprium caritatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato. Et tale gaudium caritatis permixtionem tristitiae non patitur, sicut nec illud bonum de quo gaudetur potest aliquam mali admixtionem habere. Et ideo apostolus dicit, ad Philipp. IV, *gaudete in Domino semper.* Aliud autem est gaudium caritatis quo gaudet quis de bono divino secundum quod participatur a nobis. Haec autem participatio potest impediri per aliquod contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium caritatis potest habere permixtionem tristitiae, prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis vel in proximis, quos tanquam nosipsos diligimus."

Il gaudio spirituale sarà completo e totale in Cielo perché solo in Cielo nulla più resta da desiderare[2428].

La pace può essere definita: la tranquillità dell'ordine[2429] ed è un atto, un effetto, della carità, e non una virtù distinta dalla carità[2430]; la pace con Dio e con gli uomini è effetto della carità la quale si estende a Dio e agli uomini[2431]. Ogni essere che desidera qualcosa tende alla pace perché la pace rimuove gli impedimenti che ostacolano il raggiungimento di ciò che viene desiderato[2432]. La pace si distingue dalla concordia perché quest'ultima indica semplicemente unità di cuori e vi può essere anche nei malvagi, nei quali non vi è mai la pace; la pace implica, oltre all'unità dei cuori, anche

[2428]Cfr. *S.Th.* II-II q. 28 a. 3 "..Unde gaudium beatorum est perfecte plenum, et etiam superplenum, quia plus obtinebunt quam desiderare suffecerint…."

[2429]Cfr. ibid. a. 1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de pace quae est unius hominis ad alium. Et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax, quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc praemittit quod pax est tranquillitas ordinis. Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt."

[2430]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 29 a. 4 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum omnes actus se invicem consequuntur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes huiusmodi actus ab una virtute procedunt, nec habent singuli singulas virtutes a quibus procedant. Ut patet in rebus corporalibus, quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva et alia rarefactiva, sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam. Cum igitur pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est, non est alia virtus cuius pax sit proprius actus nisi caritas, sicut et de gaudio dictum est."

[2431]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 29 a. 3 " Respondeo dicendum quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum, et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amicabilia unum ponitur identitas electionis, ut patet in IX Ethic.; et Tullius dicit, in libro de amicitia, quod *amicorum est idem velle et nolle*."

[2432]Cfr. ibid. a. 2 " Respondeo dicendum quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius quod appetit assecutionem, et per consequens remotionem eorum quae consecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius, et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus definit tranquillitatem ordinis."

l'unione dei moti del cuore umano e in particolare l'unione degli appetiti di una persona; perciò la pace implica sempre la concordia ma la concordia non implica necessariamente la pace[2433].

L'Eucaristia è esplicitamente indicata da s. Tommaso come Sacramento della pace[2434]; essa ci fa partecipare di Cristo, che è Principe della Pace ed è la nostra pace[2435], e nel quale vi era e vi è anche il sommo gaudio della comprensione di Dio perché Egli ha sempre contemplato Dio per essenza[2436], tale gaudio, però, durante la sua vita terrena, non ricadeva sul suo corpo sicché Egli soffrì terribilmente nel suo corpo, durante la Passione, mentre era sommamente gioioso nella parte superiore dell'anima[2437].

[2433]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 29 a. 1 " Respondeo dicendum quod pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum, inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. V, *caro concupiscit adversus spiritum*. Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis, non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium, pax autem, supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem."

[2434] *Super Sent IV d* 25 q.2 a.2 qc. 2 "…sacramentum eucharistiae, quod est sacramentum pacis…"

[2435] *In Ps.*, p. 34 n.18

[2436] Cfr. *S.Th.,* III, q. 7 a. 12 in c. "Respondeo dicendum quod aliquam formam non posse augeri contingit dupliciter, uno modo, ex parte ipsius subiecti; alio modo, ex parte illius formae…. Finis autem gratiae est unio creaturae rationalis ad Deum. Non potest autem esse, nec intelligi, maior unio creaturae rationalis ad deum quam quae est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit usque ad summam mensuram gratiae. Sic ergo manifestum est quod gratia Christi non potuit augeri ex parte ipsius gratiae. Sed neque ex parte ipsius subiecti. Quia Christus, secundum quod homo, a primo instanti suae conceptionis fuit verus et plenus comprehensor."

[2437] *De Ver.*q. 26 a. 10 in c. "In Christo autem secus Est. Nam propter divinam virtutem verbi, eius voluntati subiectus erat ordo naturae; unde poterat hoc contingere ut non fieret praedicta redundantia sive ex anima in corpus vel e converso, sive ex superioribus viribus in inferiores vel e converso, virtute Verbi id faciente, ut comprobaretur veritas humanae naturae quantum ad singulas partes eius, ut decenter impleretur quantum ad omnia nostrae reparationis mysterium. Unde dicit Damascenus in III libro: movebatur secundum consequentiam naturae, Verbo volente et permittente dispensative pati et operari quaecumque propria, ut per omnia naturae credatur veritas.Sic ergo patet quod,

Appunto in quanto è fonte e culmine di gaudio spirituale e di pace per noi, l'Eucaristia è Sacramento soavissimo, per le nostre anime:

> Suavitatem denique huius sacramenti nullus exprimere sufficit, per quod spiritualis dulcedo in suo fonte gustatur, et recolitur memoria illius quam in sua Passione Christus monstravit excellentissimae caritatis. Unde ut arctius huius caritatis immensitas cordibus infigeretur fidelium, in ultima cena quando Pascha cum discipulis celebrato transiturus erat ex hoc mundo ad Patrem, hoc sacramentum instituit, tamquam Passionis suae memoriale perenne, figurarum veterum impletivum, miraculorum ab ipso factorum maximum, et de sua contristatis absentia solatium singulare.[2438]

L'Eucaristia ci fa gustare veramente, proprio per partecipazione al gaudio e alla pace di Cristo, la dolcezza spirituale nella sua fonte e ci prepara a ricevere ancora più pienamente questa dolcezza quando, Dio volendo, entreremo nel Paradiso e saremo immersi nella somma pace e nel sommo gaudio dei beati.

13) L'Eucaristia ci muove sommamente verso gli atti consequenti alla carità.

Appunto donandoci pace e gaudio spirituale in Cristo glorioso, questo Sacramento ci dona sollievo, in ogni tristezza e desolazione, e ci attira alla perfezione degli atti consequenti alla carità, che sono: la misericordia, la beneficenza, l'elemosina e la correzione fraterna.

a) L'Eucaristia ci attrae verso la perfezione della misericordia.

---

cum in ratione superiori esset summum gaudium, in quantum per eius operationem anima Deo fruebatur, ipsum gaudium in superiori ratione persistebat, et non derivabatur ad inferiores vires animae, nec ad corpus: alias nullus dolor nec passio in eo esse potuisset. Et sic effectus fruitionis non pervenit ad essentiam animae in quantum est forma corporis, nec in quantum est radix inferiorum virium: sic enim et ad corpus et ad inferiores vires pervenisset, ut accidit in beatis post resurrectionem."

[2438] *Off. Cor.*, noct. 1 l. 2.

La misericordia è cordiale compassione delle miserie altrui[2439]; la ragione della misericordia è sempre la mancanza di qualcosa nel prossimo, tale mancanza suscita nell'animo del misericordioso: la partecipazione a tale mancanza o il timore di esserne parimenti soggetti[2440]. La misericordia è virtù quando è un moto dell'animo regolato dalla retta ragione[2441], cioè dalla ragione illuminata dalla fede e dalla carità. La misericordia, quanto al prossimo, è superiore alla carità perché supplire alle indigenze e difetti altrui è più che amarlo, ma relativamente a Dio nulla è superiore alla carità che ci unisce a Dio[2442]. Dio è Misericordia[2443] e Cristo è perfezione umana di misericordia[2444]. L'Eucaristia, assimilandoci a Dio e a Cristo uomo ed elevandoci alla più perfetta carità, dobbiamo ritenere che ci renda sommamente misericordiosi, perciò essa ci dona una somma compassione delle miserie altrui, compassione che ci spinge, in Cristo, ad aiutare il prossimo in ordine alla salvezza eterna e che si attua con un moto dell'animo

[2439]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 30 a. 1 " Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, IX de Civitate Dei, misericordia est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur, dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius."

[2440]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 30 " Respondeo dicendum quod, cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est, ex hoc contingit quod aliquis misereatur ex quo contingit quod de miseria aliena doleat[...]."

[2441]Cfr. ibid. a. 3 "Alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus, et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit, in IX de Civitate Dei, quod iste motus animi, scilicet misericordia, servit rationi quando ita praebetur misericordia ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti. Et quia ratio virtutis humanae consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet, consequens est misericordiam esse virtutem."

[2442]Cfr. ibid. a . 4 .

[2443] Cfr. *S. Th.* I q. 21 a. 3 in c. "….misericordia est deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum….. elargiri perfectiones rebus, pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad iustitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam, tamen secundum aliam et aliam rationem. …Inquantum vero perfectiones datae rebus a deo, omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam."

[2444] *S.Th.,* III q. 46 a.1 ad 3m "…dicendum quod hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiae et iustitiae eius. Iustitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis, et ita homo per iustitiam Christi liberatus est. Misericordiae vero, quia, cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae, ut supra habitum est, Deus ei satisfactorem dedit Filium suum, secundum illud Rom. III, iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem ipsius. Et hoc fuit abundantioris misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset. Unde dicitur Ephes. II, Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo."

regolato dalla ragione illuminata dalla fede, in questo senso dobbiamo ritenere che l'Eucaristia ci libera da ogni da ogni forma di disordine nell'apostolato e quindi ci libera, in particolare, nei nostri tempi, dall'attivismo che privilegia le opere esteriori a scapito della contemplazione e della preghiera.

b) L'Eucaristia ci attrae verso la perfezione della beneficenza e dell'elemosina.

La beneficenza consiste nel fare il bene al prossimo ed è comunemente atto della carità [2445]; come la carità anche la beneficenza si deve estendere a tutti, almeno come disposizione d'animo e purché altre ragioni non si oppongano[2446]. La beneficenza ha lo stesso ordine della carità[2447]. L'elemosina ha come motivo la misericordia che è effetto della carità; l'elemosina è atto di misericordia e quindi di carità [2448]. Le elemosine si distinguono come le opere di misericordia, perciò vi sono elemosine spirituali ed elemosine corporali a seconda dei bisogni corporali e dei bisogni spirituali del prossimo[2449]; le elemosine spirituali sono superiori a quelle corporali ma talvolta i bisogni corporali sono più urgenti e allora prevalgono le elemosine corporali sulle spirituali[2450]. Le elemosine corporali, per il loro

---

[2445]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 31 a. 1.

[2446]Cfr. ibid. a 2 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, beneficentia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in Angelis, quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secundum aliquid, vel est vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum dilectio caritatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore, omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi."

[2447]Cfr. ibid. a. 3 .

[2448]Cfr. *S.Th.*II-II q. 32 a.1 " Respondeo dicendum quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum huiusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti, unde quidam, definientes eleemosynam, dicunt quod eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum. Quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est. Unde manifestum est quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiae. Et hoc apparet ex ipso nomine, nam in Graeco a misericordia derivatur, sicut in Latino miseratio. Et quia misericordia est effectus caritatis, ut supra ostensum est, ex consequenti dare eleemosynam est actus caritatis, misericordia mediante."

[2449]Cfr. *S.Th.*II-II q. 32 a.1 " Respondeo dicendum quod praedicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum. Quorum quidam sunt ex parte animae, ad quos ordinantur spirituales eleemosynae; quidam vero ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynae corporales."

[2450]Cfr. *S.Th.*II-II q. 32 a. 3 in c.

fine che è l'anima e per il loro motivo che è Dio hanno un frutto spirituale[2451]. S. Tommaso svolge un'approfondita analisi riguardo a ciò che è di obbligo e a ciò che è di consiglio riguardo all'elemosina. Anzitutto egli dice che la retta ragione vuole che si consideri sia la condizione del dante sia quella del ricevente e a questo riguardo afferma che il dante, dopo aver provveduto al necessario per sé e per coloro di cui ha cura, deve obbligatoriamente sovvenire con il resto il prossimo che è in necessità estrema; al di fuori di questa necessità estrema dare le elemosine è di consiglio, non di precetto[2452]. Successivamente il santo Dottore precisa che necessario può essere inteso in due modi:

[2451]Cfr. ibid. a.4 " Respondeo dicendum quod eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo, secundum suam substantiam. Et secundum hoc non habet nisi corporalem effectum, inquantum scilicet supplet corporales defectus proximorum. Alio modo potest considerari ex parte causae eius, inquantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi. Et quantum ad hoc affert fructum spiritualem, secundum illud Eccli. XXIX, perde pecuniam propter fratrem. Pone thesaurum in praeceptis altissimi, et proderit tibi magis quam aurum. Tertio modo, ex parte effectus. Et sic etiam habet spiritualem fructum, inquantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde et ibidem subditur, conclude eleemosynam in sinu pauperis, et haec pro te exorabit ab omni malo."

[2452]Cfr. ibid. a. 5 " Respondeo dicendum quod cum dilectio proximi sit in praecepto, necesse est omnia illa cadere sub praecepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud I Ioan. III, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate. Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicuius requiritur quod eius necessitati subveniamus, quod fit per eleemosynarum largitionem. Et ideo eleemosynarum largitio est in praecepto. Sed quia praecepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynae cadat sub praecepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit. Secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis; et aliquid ex parte eius cui est eleemosyna danda.Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum sit ei superfluum, secundum illud Luc. XI, quod superest date eleemosynam. Et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo; sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit, quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat et his quorum cura ei incumbit (respectu quorum dicitur necessarium personae secundum quod persona dignitatem importat), et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniatur sicut et natura primo accipit sibi, ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivae; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam. Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat, alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad praeceptum, sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit, pasce fame morientem. Si non paveris, occidisti. Sic igitur dare eleemosynam de superfluo est in praecepto; et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate. Alias autem eleemosynam dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia."

- il necessario per la vita nostra e di quelli di cui abbiamo cura, e questo non si deve dare ad altri, a meno che non siano persone di grande importanza della Chiesa o dello Stato, in tale caso appunto per il bene della comunità la persona lodevolmente sottrae a sé e ai suoi il necessario per darlo a queste persone importanti;
- necessario per condurre una vita conveniente secondo lo stato e la condizione nostra e di coloro di cui abbiamo cura e di questo non dobbiamo privarci a meno che :

a) uno cambi stato e diventa religioso;
b) ciò che dà e che intacca tale vita conveniente secondo lo stato e la condizione, può essere facilmente risarcito;
c) in caso di estrema necessità di una persona o dello Stato[2453].

Il maltolto, ossia il frutto di una ingiusta sottrazione di roba altrui, deve essere restituito e non dato in elemosina; il frutto del ricavato di ingiusti maneggi va dato in elemosina, invece il lucro derivante da azioni turpi ma non ingiuste si può tenere e se si dà a persone bisognose come atto di misericordia è vera elemosina[2454]. Chi è sotto la potestà di un'altra persona

[2453]Cfr. *S.Th.*II-II q. 32 a. 6 " Respondeo dicendum quod necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest. Et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet, puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum unde posset sustentari, et filii sui vel alii ad eum pertinentes; de hoc enim necessario eleemosynam dare est sibi et suis vitam subtrahere. Sed hoc dico nisi forte talis casus immineret ubi, subtrahendo sibi, daret alicui magnae personae, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur, quia pro talis personae liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret, cum bonum commune sit proprio praeferendum. Alio modo dicitur aliquid esse necessarium sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem vel statum personae propriae et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. Huius necessarii terminus non est in indivisibili constitutus, sed multis additis, non potest diiudicari esse ultra tale necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. De huiusmodi ergo eleemosynam dare est bonum, et non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Inordinatum autem esset si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia, nullus enim inconvenienter vivere debet. Sed ab hoc tria sunt excipienda. Quorum primum est quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum. Tunc enim, omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo, quando ea quae sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitae, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicuius privatae personae, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicae. In his enim casibus laudabiliter praetermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut maiori necessitati subveniret."

[2454]Cfr. *S.Th.*II-II q. 32 a. 6 ad 2m "Ad secundum dicendum quod de acquisito per

può fare l'elemosina dando del proprio o secondo l'ordine di colui che su di lui ha la potestà[2455]. L'elemosina deve seguire l'ordine della carità: quindi i nostri prossimi più stretti hanno maggiore diritto alla nostra elemosina, si eccettua il caso di persona più santa, più utile alla società e di maggiore indigenza, la quale deve essere preferita anche ai nostri congiunti[2456]. Abbondare nelle elemosine è cosa lodevole, è, però, meglio farla a più indigenti anziché a uno solo[2457].

---

meretricium iam dictum est qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum; tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum potest fieri eleemosyna, quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa vero quae per aleas acquiruntur videtur esse aliquid illicitum ex iure divino, scilicet quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores et furiosi et huiusmodi; et quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum; et quod fraudulenter ab eo lucretur. Et in his casibus tenetur ad restitutionem, et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex iure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia ius civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subiecti; et iterum per dissuetudinem abrogari potest, ideo apud illos qui sunt huiusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur; nisi forte contraria consuetudo praevaleat; aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum. In quo casu non teneretur restituere, quia ille qui amisit non est dignus recipere; nec potest licite retinere, tali iure positivo durante; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu."

[2455]Cfr. ibid. a. 8 " Respondeo dicendum quod ille qui est sub potestate alterius constitutus, inquantum huiusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet, hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quod ea in quibus inferior superiori subiicitur, dispenset non aliter quam ei sit a superiore commissum. Sic igitur ille qui est sub potestate constitutus de re secundum quam superiori subiicitur eleemosynam facere non debet nisi quatenus ei a superiore fuerit permissum. Si quis vero habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit, iam secundum hoc non est potestati subiectus, quantum ad hoc proprii iuris existens. Et de hoc potest eleemosynam facere."

[2456]Cfr. *S.Th.*II-II q. 32 a. 9 " Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., illi qui sunt nobis magis coniuncti quasi quadam sorte nobis obveniunt, ut eis magis providere debemus. Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam coniunctionis et sanctitatis et utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum, est magis eleemosyna danda quam personae propinquiori; maxime si non sit multum coniuncta, cuius cura specialis nobis immineat, et si magnam necessitatem non patiatur."

[2457]Cfr. *S.Th.*II-II q. 32 a. 10 " Respondeo dicendum quod abundantia eleemosynae potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis cum scilicet aliquis dat quod est multum secundum proportionem propriae facultatis. Et sic laudabile est abundanter dare, unde et Dominus, Luc. XXI, laudavit viduam, quae ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit misit, observatis tamen his quae supra dicta sunt de eleemosyna facienda de necessariis. Ex parte vero eius cui datur est abundans eleemosyna dupliciter. Uno modo, quod suppleat sufficienter eius indigentiam. Et sic laudabile est

L' Eucaristia è la causa in noi della carità più alta e perciò dobbiamo ritenere che essa realizzi in noi anche la perfezione nella beneficenza e nelle elemosine che sono effetti della carità, essa ci fa partecipare nella maniera più perfetta a Cristo e perciò ci dona sommamente di fare del bene al prossimo e di agire mossi dalla carità e dalla misericordia per aiutarlo; essa dobbiamo ritenere che ci renda, in Cristo, soprattutto disposti a compiere le opere di misericordia spirituale[2458], esse infatti sono le elemosine più importanti, le più decisive per la salvezza delle anime, ma l'Eucaristia ci rende estremamente generosi e sapienti nel distribuire anche le elemosine corporali cioè nello sfamare gli affamati, nel dare da bere agli assetati, nel vestire gli ignudi, nell'accogliere gli ospiti, nel visitare gli infermi, nel redimere i prigionieri e nel seppelire i morti; l'Eucaristia invero come detto ci attira verso Cristo in cui vi è la perfezione dell'elemosina e di ogni atto consequente alla carità.

c) L'Eucaristia causa in noi la perfezione degli atti della correzione fraterna.

La correzione fraterna è un certo rimedio che si deve attuare contro il peccato di qualcuno; essa può essere di due tipi:

1) una che offre il remedio per il peccato in quanto è un male per colui che pecca, questa è la vera e propria correzione che è ordinata alla conversione del peccatore, questa è propriamente atto di carità;
2) un'altra che si attua per porre rimedio al peccato che è di danno agli altri e di nocumento comune, questa è propriamente atto di giustizia[2459].

Alla correzione fraterna che è atto di carità tutti sono tenuti, alla

---

abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo, ut superabundet ad superfluitatem. Et hoc non est laudabile, sed melius est pluribus indigentibus elargiri. Unde et apostolus dicit, I ad Cor. XIII, si distribuero in cibos pauperum; ubi Glossa dicit, per hoc cautela eleemosynae docetur, ut non uni sed multis detur, ut pluribus prosit."

[2458] Cfr. ibid. a. 2 .

[2459]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 33 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Duplex ergo est correctio delinquentis. Una quidem quae adhibet remedium peccato inquantum est quoddam malum ipsius peccantis, et ista est proprie fraterna correctio, quae ordinatur ad emendationem delinquentis. Alia vero correctio est quae adhibet remedium peccati delinquentis secundum quod est in malum aliorum, et etiam praecipue in nocumentum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiae, cuius est conservare rectitudinem iustitiae unius ad alium."

correzione fraterna che è atto di giustizia sono tenuti i superiori[2460]; perciò gli inferiori non sono tenuti per giustizia a correggere i superiori, ma sono tenuti a questo per carità e devono farlo con la debita umiltà[2461]. Anche chi è peccatore è tenuto alla correzione fraterna ma il suo peccato arreca un certo impedimento a tale correzione e questo per tre ragioni:

1) lo rende indegno a correggere l'altro peccatore soprattutto se il peccato di chi vuole fare la correzione è maggiore del peccato di chi è corretto;

2) se il peccato di chi corregge è manifesto può sorgere uno scandalo dalla correzione che questi realizza perché può sembrare che voglia farlo per ostentazione;

3) per la superbia del corrigente il quale dando poca importanza ai suoi peccati corregge l'altro elevandosi davanti a sé stesso e correggendolo con la severità che dovrebbe essere propria di un giusto.

La correzione non è oggetto di un precetto negativo, che obbliga sempre in quanto proibisce cose intrinsecamente cattive ma è oggetto di un comando divino positivo che comanda un atto di virtù a tempo e luogo, per un dato fine che è il bene del singolo peccatore [2462] o il bene comune, perciò

[2460]Cfr. ibid. a. 3 " Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est correctio. Una quidem quae est actus caritatis, qui specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem. Et talis correctio pertinet ad quemlibet caritatem habentem, sive sit subditus sive praelatus. Est autem alia correctio quae est actus iustitiae, per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed interdum etiam per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant. Et talis correctio pertinet ad solos praelatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo."

[2461]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 33 a 4 " Respondeo dicendum quod correctio quae est actus iustitiae per coercionem poenae non competit subditis respectu praelati. Sed correctio fraterna, quae est actus caritatis, pertinet ad unumquemque respectu cuiuslibet personae ad quam caritatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile inveniatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens se extendit ad omnia quae continentur sub obiecto illius potentiae vel habitus, sicut visio ad omnia quae continentur sub obiecto visus. Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt praelatos debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corrigantur. Unde apostolus dicit, I ad Tim. V, seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem. Et ideo Dionysius redarguit Demophilum monachum quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens et de Ecclesia eiiciens."

[2462]Cfr. ibid. a. 2 " Respondeo dicendum quod correctio fraterna cadit sub praecepto. Sed considerandum est quod sicut praecepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali, et nullo modo bene fieri possunt, nec aliquo tempore aut loco, quia secundum se sunt coniuncti malo fini, ut dicitur in II Ethic. Et ideo praecepta negativa obligant semper et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis quae requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus, ut scilicet fiat ubi debet, et

se per la correzione fraterna chi è corretto dovesse diventare peggiore si deve omettere la correzione che è fatta per carità ma non quella che è fatta per giustizia, quest'ultima, infatti, è richiesta per difendere il bene comune, minacciato da chi pecca [2463].

L'Eucaristia assimilandoci al Signore Gesù e alla sua somma carità, dobbiamo ritenere che ci attiri verso la sua perfezione nel compiere anche la correzione fraterna. A volte può essere particolarmente difficile ammonire il peccatore, per non dire che a volte si può addirittura rischiare la vita nel compiere questo atto di carità, ma con la forza che ci viene dall'Eucaristia tutto è a noi possibile per la salvezza delle anime.

B) L'Eucaristia attua sommamente in noi il dono della sapienza.

Come dicemmo già più sopra, la sapienza è un dono dello Spirito Santo che ha per oggetto la dimensione conoscitiva dell'uomo e permette di poter giudicare bene sulle realtà somme, vale a dire soprattutto sul mistero di Dio; in quanto dono dello Spirito Santo essa discende in noi dal Cielo, ci viene infusa da Dio, in Cristo, attraverso il Mistero Eucaristico. Come visto, infatti, l'Eucaristia realizza e perfeziona in noi la vita spirituale[2464]

quando debet, et secundum quod debet. Et quia dispositio eorum quae sunt ad finem attenditur secundum rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actus praecipue attendenda est ratio finis, qui est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicuius circumstantiae circa virtuosum actum quae totaliter tollat bonum virtutis, hoc contrariatur praecepto. Si autem sit defectus alicuius circumstantiae quae non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra praeceptum. Unde et philosophus dicit, in II Ethic., quod si parum discedatur a medio, non est contra virtutem, sed si multum discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub praecepto, secundum quod est necessaria ad istum finem, non autem ita quod quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur."

[2463]Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 33 a. 6 " Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinens ad praelatos, quae ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius qui corripitur. Tum quia, si propria sponte emendari non velit, cogendus est per poenas ut peccare desistat. Tum etiam quia, si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo iustitiae, et unius exemplo alii deterrentur. Unde iudex non praetermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum eius. Alia vero est correctio fraterna, cuius finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem sed simplicem admonitionem. Et ideo ubi probabiliter aestimatur quod peccator admonitionem non recipiat, sed ad peiora labatur, est ab huiusmodi correctione desistendum, quia ea quae sunt ad finem debent regulari secundum quod exigit ratio finis."

[2464] *In Io.,* cap. 6 l. 6. "Magna quidem, quia efficit in nobis nunc vitam spiritualem, tandem aeternam, ut dictum est." S. *Th.* III q. 79 a.1 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam

deificandoci[2465], ma nella vita spirituale sono necessari i doni dello Spirito Santo[2466], dunque necessariamente l'Eucaristia elargisce sommamente a noi tali doni; d'altra parte questi doni erano sommamente presenti in Cristo-uomo e rendevano sommamente docile la sua volontà umana alla sua Volontà divina e l'Eucaristia appunto congiungendoci a Cristo[2467] e convertendoci in Lui[2468], ci assimila alla sua perfezione e dunque ci fa partecipare anche a tutti i suoi sette doni dello Spirito Santo, cioè a queste perfezioni che ci dispongono sommamente ad essere mossi da Dio[2469]; più precisamente, in questo caso, dobbiamo affermare che l'Eucaristia ci fa partecipare alla perfezione di sapienza di Cristo. Questo dono della sapienza si distingue dalla sapienza umana che è frutto dell'applicazione nello studio e si distingue anche dalla fede perché per la fede l'uomo consente alla Verità divina mentre per il dono della sapienza l'uomo giudica e ordina rettamente ogni cosa secondo la Verità divina[2470]; questa rettitudine

---

ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum Est. Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur…. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum."

[2465] Cfr. *In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians."

[2466] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 68 a. 2 in c.

[2467] Super Sent. IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[2468]Cfr. *Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c. "…proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis."

[2469]Cfr. *S.Th.* Iª-IIae q. 68 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quaedam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti . Manifestum est autem ex supradictis quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam secundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus Sancti se habent ad hominem in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto."

[2470]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 45 a. 1 "…Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum Sanctum, secundum illud I ad Cor. II, spiritualis iudicat omnia; quia, sicut ibidem dicitur, Spiritus

si ha per la connaturalità dell'anima alle Realtà divine, connaturalità che si attua per la carità, radice dei doni dello Spirito Santo[2471]. Qui connaturalità significa essenzialmente che l'uomo diventa della stessa natura di Dio e perciò con Dio e in Dio può giudicare rettamente le cose di Dio. Per uno studio più approfondito su questo giudizio per connaturalità rimando coloro che ne fossero interessati alle pubblicazioni specifiche sul tema[2472]. L'Eucaristia essendo Fonte e Culmine della carità e del dono della sapienza, ci rende, quindi, dei, ci divinizza e ci rende connaturali alle Realtà divine, delle quali ci fa giudicare rettamente, perfezionando in noi particolarmente l'intelletto e la ragione superiore sia a livello speculativo che a livello pratico; infatti il dono della sapienza perfeziona in particolare l'intelletto e la ragione superiore, mentre il dono della scienza perfeziona più particolarmente la ragione inferiore, e poiché la ragione superiore ha una attività speculativa e pratica, perciò il dono della sapienza è speculativo ma anche pratico, cioè giudica riguardo alle Realtà divine e alle azioni umani in quanto relazionate a tali realtà[2473].

Il dono della sapienza derivando dalla connaturalità con Dio che si ha per la carità, si perde per il peccato (grave) che fa cessare la carità e l'unione, per grazia, di Dio con noi[2474]. Al dono della sapienza corrisponde

---

omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus Sancti ."

[2471]Cfr. ibid. a. 2 "…Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti, sicut Dionysius dicit, in II cap. de Div. Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Cor. VI, qui adhaeret Deo unus spiritus est."

[2472]Cfr. in particolare: R.-T. Caldera *Le jugement par inclination chez saint Thomas de Aquin,* Vrin, Paris 1980; Marco d'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in s. Tommaso d'Aquino,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992; NORIEGA BASTOS,J., *«Guiados por el Espiritu». El Espiritu· Santo y el conocimiento moral en Tomas de Aquino*, Roma 2000.

[2473]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 45 a. 3 " Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XII de Trin., superior pars rationis sapientiae deputatur, inferior autem scientiae. Superior autem ratio, ut ipse in eodem libro dicit, intendit rationibus supernis, scilicet divinis, et conspiciendis et consulendis, conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina iudicat de humanis, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic igitur sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica."

[2474]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 45 a. 4 " Respondeo dicendum quod sapientia quae est donum Spiritus Sancti, sicut dictum est, facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina. Quae quidem est per

la beatitudine dei pacifici; invero la pace è la tranquillità dell'ordine ed è premio della sapienza[2475]; a tale dono si oppone in modo particolare la stoltezza che consiste nell'ottusità del cuore e del senso, si oppone anche la fatuità che è totale privazione di senso spirituale[2476]. La stoltezza naturale non è peccato; ma la stoltezza spirituale, causata dall'amore del mondo, e che può paragonarsi ad una infezione nel palato che impedisce di sentire i gusti più delicati, è peccato[2477] e tale amore del mondo sta soprattutto nella lussuria; la stoltezza, perciò, è figlia della lussuria[2478]. L'Eucaristia, causa della sapienza, unendoci a Cristo, che è somma perfezione, ci pone in

caritatem, ut dictum est. Et ideo sapientia de qua loquimur praesupponit caritatem. Caritas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supradictis patet. Unde relinquitur quod sapientia de qua loquimur non potest esse cum peccato mortali."

[2475]Cfr. ibid. a. 6 " Respondeo dicendum quod septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiae et quantum ad meritum et quantum ad praemium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur, beati pacifici. Pacifici autem dicuntur quasi pacem facientes vel in seipsis vel etiam in aliis. Quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur ad debitum ordinem rediguntur, nam pax est tranquillitas ordinis, ut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei. Ordinare autem pertinet ad sapientiam; ut patet per philosophum, in principio Metaphys. Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiae. Ad praemium autem pertinet quod dicitur, filii Dei vocabuntur. Dicuntur autem aliqui filii Dei inquantum participant similitudinem Filii unigeniti et naturalis, secundum illud Rom. VIII, quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui, qui quidem est sapientia genita. Et ideo percipiendo donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit."

[2476]Cfr. *S.Th.,* II-II q.46 a.1 " Respondeo dicendum quod nomen stultitiae a stupore videtur esse sumptum, unde Isidorus dicit, in libro Etymol., stultus est qui propter stuporem non movetur. Et differt stultitia a fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiae opponitur. *Sapiens* enim, ut ibidem Isidorus dicit, dictus est a sapore, quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum atque causarum. Unde patet quod stultitia opponitur sapientiae sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio. Nam fatuus caret sensu iudicandi; stultus autem habet, sed hebetatum; sapiens autem subtilem ac perspicacem."

[2477]Cfr. *S.Th.,* II-II q.46 a.2 " Respondeo dicendum quod stultitia, sicut dictum est, importat quendam stuporem sensus in iudicando, et praecipue circa altissimam causam, quae est finis ultimus et summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in iudicando dupliciter. Uno modo, ex indispositione naturali, sicut patet in amentibus. Et talis stultitia non est peccatum. Alio modo, inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur eius sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud I ad Cor. II, animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei, sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia. Et talis stultitia est peccatum."

[2478]Cfr. ibid. a.3 " Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, stultitia, secundum quod est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia diiudicanda. Maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quae est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur. Et ideo stultitia quae est peccatum maxime nascitur ex luxuria."

radicale opposizione alla stoltezza e alla lussuria; essa, inoltre, conferisce ad alcuni una specialissima partecipazione alla sapienza di Cristo, infatti sebbene a tutti coloro che lo vogliono essa elargisca il dono della sapienza per la propria istruzione e guida, ad alcuni lo elargisce in modo più alto, ossia offre ad essi, come un di più rispetto agli altri, la grazia gratis data che è detta parola di sapienza e per cui essi hanno da Dio il carisma per poter istruire e guidare, verso Dio, gli altri[2479].

[2479]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 45 a. 5 " Respondeo dicendum quod sapientia de qua loquimur, sicut dictum est, importat quandam rectitudinem iudicii circa divina et conspicienda et consulenda. Et quantum ad utrumque, ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur…Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus Sanctus distribuit prout vult, secundum illud I ad Cor. XII, alii datur per spiritum sermo sapientiae, et cetera."

CAP. XIV

L'EUCARISTIA CAUSA IN NOI LA PERFEZIONE DELLE ALTRE VIRTÙ INFUSE[2480] E DEI DONI AD ESSE CONNESSI .

A)L'Eucaristia causa in noi la perfezione della virtù della prudenza[2481] e del dono del consiglio

[2480] Sul tema delle virtù infuse cardinali e su tutte le altre che non siano le teologali, si possono consultare i seguenti testi: B. H. MERKELBACH *Summa Theologiae Moralis,* t.II, Desclée de Brouwer, Brugis 1962; D. M. PRUMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, t. I ..p. 424-460. t. II (tutto) ; G. BULLET, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*. Éditions Universitaires de Fribourg - Schio, Fribourg 1958;

[2481] Sul tema della prudenza si possono consultare: B. H. MERKELBACH *Summa Theologiae Moralis,* t.II, Desclée de Brouwer, Brugis 1962 , 11-140; D. M. PRUMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, t. I .p. 424-460; M.M. CHILDRESS, «The Prudential Judgment». *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 22 (1947) 141-151; CORTE, M. DE, *De la prudence. La plus humaine des vertus*, Morin, Paris, 1974; DEMAN, T. H., «Le *précepte* de la prudence chez s. Thomas d'Aquin». *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 20 (1953), 40-59; DINGJAN, F., *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez Saint Thomas d'Aquin*; Van Gorcum's theologische bibliotheek, 38: Van Gorcum, Assen 1967 ; S. PINCKAERS, "Coscienza, verità e

1) Precisazioni preliminari

C'è una triplice prudenza: la falsa che è propria dei peccatori ed è detta prudenza della carne, l'imperfetta che è propria dei cattivi e dei buoni e la vera, che è propria dei giusti[2482]; tutti coloro che hanno la grazia hanno anche la vera virtù della prudenza perché hanno la carità nella quale tutte le virtù sono tra loro unite: chi ha la carità ha tutte le virtù infuse e perciò ha anche la prudenza[2483].

È ovvio da quanto detto finora che la SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia causa in noi la perfezione della prudenza infusa la quale, come ci apprestiamo a vedere, ci dispone perfettamente in ordine al Fine Ultimo perfezionando sommamente, in questa linea, le nostre facoltà intellettuali tra cui la ragione che è precisamente il soggetto della prudenza.

2) Etimologia, definizione e oggetto della prudenza.

La prudenza consiste nel vedere lontano e implica la perspicacia e la visione dei casi incerti[2484] secondo che prudente è colui che pro-vede cioè

---

prudenza*",* in G. Borgonovo (ed.) *La coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dall «Wethersfield Institute» di New York in Orvieto, 27-28 maggio 1994*,, Roma 1996,126-141; MELINA, L., «La prudenza secondo Tommaso d'Aquino». *Aquinas* 49/2-3 (2006) 381-393.

[2482]Cfr. ibid. a. 13 " Respondeo dicendum quod prudentia dicitur tripliciter. Est enim quaedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. ..Et huiusmodi est prudentia de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, *prudentia carnis mors est*, quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta…. Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter. Quae in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quae est imperfecta propter finem particularem…"

[2483]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 47 a. 14 " Respondeo dicendum quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet omnes habeat, ut supra ostensum est. Quicumque autem habet gratiam habet caritatem. Unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes. Et ita, cum prudentia sit virtus, ut ostensum est, necesse est quod habeat prudentiam."

[2484]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 47 a. 1 " Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., prudens dicitur quasi porro videns, perspicax enim est, et incertorum videt casus. Visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam. Non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscuntur solum ea quae praesto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex praesentibus vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in

vede avanti; questa virtù, più precisamente, fa conoscere le cose future dalle presenti o dalle passate, cioè fa conoscere quelle cose che sono distanti in quanto sono ordinate ad aiutare o ad impedire le cose che devono essere fatte presentemente, perciò essa considera cose che sono ordinate ad altre come a fine.

La prudenza è amore che discerne (ossia distingue) bene quelle cose per le quali si è aiutati a tendere in Dio, dalle cose dalle quali si può essere impediti in tale tendenza[2485]. Essa non è solo conoscitiva dei principi generali, ma anche delle applicazioni particolari[2486].

La prudenza infusa, in particolare, ci aiuta a discernere ciò per cui siamo aiutati a tendere verso la beatitudine del Cielo, da ciò che non ci aiuta in tale tendenza; più precisamente essa ci comunica, scendendo anche alle applicazioni particolari, la retta norma di ciò che occorre fare per giungere alla divina beatitudine che è il Fine cui sono orientate le virtù infuse.

L'Eucaristia, in quanto causa della perfezione prudenza infusa, attua in noi nella maniera più perfetta questo amore che discerne ciò che ci conduce verso la beatitudine celeste, essa ci comunica nella maniera più perfetta la retta norma di ciò che occorre fare per giungere alla beatitudine; più

---

ratione."

[2485]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 47 a. 1 ad. 1m "Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivae virtutis est amor, ut supra dictum est. Sic igitur prudentia dicitur esse amor non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiae. Unde et postea subdit Augustinus quod prudentia est amor bene discernens ea quibus adiuvetur ad tendendum in Deum ab his quibus impediri potest. Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum".

Cfr. ibid. ad 2m"Ad secundum dicendum quod prudens considerat ea quae sunt procul inquantum ordinantur ad adiuvandum vel impediendum ea quae sunt praesentialiter agenda. Unde patet quod ea quae considerat prudentia ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quae sunt ad finem est consilium in ratione et electio in appetitu. Quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod prudens est bene consiliativus. Sed quia electio praesupponit consilium, est enim appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III Ethic.; ideo etiam eligere potest attribui prudentiae consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit."

[2486]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 47 a. 3 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes."

precisamente ci pare di poter dire che l'Eucaristia ci comunica la norma migliore per giungere alla beatitudine più alta e perfetta, per partecipazione somma a Cristo beato.

3) Soggetto della prudenza

La prudenza ha per soggetto la ragione, e più precisamente la ragione pratica, non la speculativa, perché la ragion pratica ordina ciò che conosce all'azione e appunto la prudenza è "recta ratio agibilium": retta norma di ciò che si può fare per giungere al Fine[2487], il che implica ordine del sapere all'azione. La prudenza è virtù intellettuale ma anche morale, perché presuppone la rettitudine dell'appetito[2488]; ad essa appartiene di disporre in ordine al Fine, perché le virtù morali presuppongono il fine[2489], e dei tre atti della ragione pratica che sono: discutere i mezzi, decidere di essi e dettare la norma, proprio della prudenza è dettare la norma dell'agire, così infatti si ordinano i mezzi al fine[2490]. L'Eucaristia attraverso la prudenza infusa, realizza, come ben possiamo capire, il perfezionamento della nostra ragione pratica e ci fa fissare, come già visto, la norma dell'agire più perfetta per giungere alla più alta beatitudine del Cielo.

4) Il dono del consiglio.

[2487]Cfr. ibid. a. 2 " Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentis est bene posse consiliari. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica."

[2488]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 47 a. 4 "[…]Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur."

[2489]Cfr. ibid. a. 6 " Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione. …Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem."

[2490]Cfr. ibid. a. 8 " Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae."

Unitamente alla prudenza l'Eucaristia ci comunica la perfezione del dono del consiglio; alla virtù della prudenza è annesso, infatti, tale dono per cui l'uomo si presta alle indicazioni dello Spirito Santo che, durante la ponderazione, agisce per modo di consiglio[2491] e poiché la ponderazione è parte potenziale della prudenza, il dono del consiglio corrisponde alla prudenza, che esso aiuta e perfeziona [2492].

Il dono del consiglio trova la sua consumazione in Paradiso dove Dio conserva i beati nella conoscenza di ciò che sanno e li illumina in ciò che non sanno relativamente alla rettitudine delle azioni[2493] . Il dono del consiglio riguarda ciò che è utile al fine perciò ad esso corrisponde la beatitudine dei misericordiosi perché la misericordia è utile a tutto[2494].

L'Eucaristia, in quanto attua in noi sommamente il dono del consiglio, rende sommamente docili le nostre menti alle indicazioni dello Spirito Santo; ulteriormente essa, secondo le indicazioni tommasiane, attua sommamente ogni beatitudine e perciò fa che noi possiamo trovare somma misericordia in Dio secondo la parola evangelica che afferma "Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia" (Mt. 5,7).

5) L'Eucaristia ci rende sommamente simili alla divina

[2491]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 52 a. 1 " Respondeo dicendum quod dona Spiritus Sancti, ut supra dictum est, sunt quaedam dispositiones quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu Sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum eius quod movetur, sicut creaturam corporalem movet per tempus et locum, creaturam autem spiritualem per tempus et non per locum, ut Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt. Est autem proprium rationali creaturae quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum, quae quidem inquisitio consilium dicitur. Et ideo Spiritus Sanctus per modum consilii creaturam rationalem movet. Et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus Sancti ."

[2492]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 52 a.2 in c. " Respondeo dicendum quod principium motivum inferius praecipue adiuvatur et perficitur per hoc quod movetur a superiori motivo principio, sicut corpus in hoc quod movetur a spiritu. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanae comparatur ad rationem divinam sicut principium motivum inferius ad superius, ratio enim aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis. Et ideo prudentia, quae importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et iuvatur secundum quod regulatur et movetur a Spiritu Sancto. Quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est. Unde donum consilii respondet prudentiae, sicut ipsam adiuvans et perficiens."

[2493]Cfr. ibid. a. 3 in c.

[2494]Cfr. ibid. a. 4 in c. " Respondeo dicendum quod consilium proprie est de his quae sunt utilia ad finem. Unde ea quae maxime sunt utilia ad finem maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundum illud I ad Tim. IV, *pietas ad omnia utilis est*. Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiae, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti."

Provvidenza e a Cristo provvidente.

Il tema della prudenza ci conduce a parlare della provvidenza, che è precisamente parte integrale della prudenza e che ha la proprietà di ordinare qualcosa adatta al fine[2495]. Allorché parlammo della divina Provvidenza dicemmo che essa guida noi uomini verso la beatitudine e per questo ci istruisce con la Legge e ci aiuta con la grazia, vedemmo che nell'Umanità di Cristo si è attuata la somma partecipazione alla divina Provvidenza per la nostra beatitudine, ora dobbiamo vedere più precisamente cosa si realizza in noi, per grazia, attraverso l'Eucaristia, per partecipazione alla Provvidenza divina[2496] e a Cristo provvidente. Precisiamo subito che, a differenza di Dio e di Cristo, la nostra provvidenza si attua anzitutto su di noi perché abbiamo bisogno di orientare noi stessi verso il Fine Ultimo[2497] e tanto meglio

---

[2495] Cfr. *S.Th.,* II-II q.48 a.1 in c." Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo, ad similitudinem partium integralium, ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius quae necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiae […]Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia, tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est praeceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio.."

[2496] Cfr. *S.Th.,*I-II q. 91 a.2 "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur.
Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificate sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura."

[2497] Cfr. *S.Th.,* I q.22 a.1 in c. "Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis. Prudentiae autem proprium est, secundum philosophum in VI ethic., ordinare alia in finem; sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive

ordiniamo noi stessi a questo Fine tanto meglio siamo in grado di ordinarvi gli altri perciò s. Tommaso afferma che il predicatore del Vangelo deve prima essere lui perfetto e poi andare a predicare[2498], non si può dare, normalmente, ciò che non si ha, e si dà tanto meglio agli altri ciò che più pienamente si possiede. Entrando più direttamente nel tema della nostra partecipazione alla divina Provvidenza diciamo che, come spiega s. Tommaso, nella Provvidenza divina si ha la disposizione dell'ordine e l'esecuzione di tale disposizione; noi esseri intelligenti partecipiamo sia alla disposizione dell'ordine che all'esecuzione della stessa[2499]. Cristo in quanto uomo dobbiamo ritenere che ha partecipato sommamente sia alla disposizione dell'ordine provvidenziale sia all'esecuzione di tale ordine, come spiegheremo più avanti. Notiamo che la nostra partecipazione alla Provvidenza e più generalmente all'opera di Dio può realizzarsi a due livelli: un livello semplicemente naturale che si attua attraverso la legge

respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel civitate vel regno, secundum quem modum dicitur Matt. XXIV, fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam.

Secundum quem modum prudentia vel providentia deo convenire potest, nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur."

[2498]Cfr. *Super Sent.,*III d.35 q.1 a.3 qc. 3 in c. "Et quia praelatorum est in utraque vita perfectos esse, utpote qui medii sunt inter Deum et plebem, a Deo recipientes per contemplationem, et populo tradentes per actionem; ideo oportet eos in moralibus virtutibus perfectos esse; et similiter praedicatores; alias indigne quis praelationis vel praedicationis officium assumit."

[2499] *C. Gent.* l. 3 c. 78 "Quae igitur amplius de virtute divinae providentiae participant, sunt executiva divinae providentiae in illa quae minus participant. Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant: nam, cum ad providentiam requiratur et dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quae fit per operativam, creaturae rationales utramque virtutem participant, reliquae vero creaturae virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur."

naturale[2500] e un livello soprannaturale che si attua attraverso la legge divina[2501]; tale legge, si noti, è duplice: quella fissata nell'Antico Testamento e la Legge Nuova donata da Cristo[2502]; la Legge Nuova è anzitutto la grazia ma è anche, secondariamente, una Legge scritta[2503]. Si consideri che è proprio per la Legge Nuova e in particolare per la grazia che essa conferisce, non per la Legge Antica, che si realizza in modo soprannaturale e più alto la nostra partecipazione alla divina Provvidenza[2504]. L'Eucaristia attua in noi precisamente questa partecipazione più alta e soprannaturale alla

[2500] Cfr. *S.Th.,*I-II q. 91 a.2 "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur.
Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificate sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura."

[2501] Cfr. *S.Th.,* I-II q- 91 a.4 "Ad primum ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo."

[2502] *S. Th.* I-II q. 91 a.5 ad. 1m "Ad primum ergo dicendum quod, sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris et adultis, ita etiam unus rex Deus, in uno suo regno, aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus; et aliam perfectiorem iam manuductis per priorem legem ad maiorem capacitatem divinorum."

[2503] "Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus. Et hoc manifeste apparet per apostolum, qui, ad Rom. III, dicit, ubi est ergo gloriatio tua? exclusa est. Per quam legem? factorum? non, sed per legem fidei, ipsam enim fidei gratiam legem appellat. Et expressius ad Rom. VIII dicitur, lex Spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis.
Unde et Augustinus dicit, in libro de spiritu et littera, quod sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium. Et alibi dicit in eodem libro, quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti? Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus

Provvidenza divina e di essa ci occupiamo qui di seguito.

Abbiamo visto che la divina Provvidenza si attua in particolare istruendo l'uomo con la legge e aiutandolo con la grazia[2505], la prima azione ci pare che attenga più propriamente a ciò che più sopra s. Tommaso indicava come disposizione dell'ordine, la seconda ci pare che attenga piuttosto a ciò che s. Tommaso indicava con il termine di esecuzione dell'ordine; la nostra partecipazione all'opera della Provvidenza divina è, come detto, partecipazione sia alla disposizione dell'ordine sia alla esecuzione dello stesso perciò ci pare evidente che essa debba attuarsi come partecipazione a queste due azioni fondamentali di Dio: istruzione dell'uomo con la legge e aiuto dello stesso con la grazia. In Cristo in quanto uomo si è avuta somma partecipazione alle due azioni della divina Provvidenza appena indicate infatti Gesù in quanto uomo ci ha donato la Legge nuova[2506] e la grazia santificante[2507] e per esse Lui stesso, Capo della Chiesa, attraverso le sue azioni salvifiche[2508] ci guida verso il Fine Ultimo: la beatitudine eterna[2509]. La grazia, lo ricordiamo, ci rende connaturali con

---

oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta."

[2504] Cfr. *S.Th.,* I-II q- 91 a.4 "Ad primum ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo." Ibid. a.5 in c. "Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum. Et hoc quidem lex vetus faciebat timore poenarum, lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quae in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur."

[2505] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 90.

[2506] Cfr. *Super Sent.* II d.10 a.2 ad 3m. "Vel potest dici, quod apostolus, Hebr. 1, intendit probare praeeminentiam novae legis ad veterem, propter eminentiam christi, qui novam legem dedit, ad Angelos, per quos vetus lex tradita est.
Unde loquitur quantum ad Angelos ultimi ordinis, per quos lex tradita est; ut sic lex nova, cujus christus est auctor, legi veteri praeponatur."

[2507] Cfr. *S.Th.,* I-II q.112 a.1 ad 2m: "… in ipsa Persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante"

[2508] Cfr. *S.Th.,*I-II q.112 a.1 ad 1m: "…humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adiunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares."

[2509] Cfr. *S. Th.,* II-II q.2 a.7 :"Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi, dicitur enim Act. IV, non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri." *Super. Sent.* IV d.50 q.2 a.4 qc.3 ex. "Magister ergo in hoc libro exorsus a Deo, idest incipiens a facie sedentis super thronum, idest ab ipsa Trinitate divinitatis, de qua in 1 Lib. Egit, procedens per media, quae dum durat mundus aguntur, ut sunt creaturae, et peccata, de quibus egit in 2 Lib.; vel reparatio, et virtutes, de quibus egit in 3 et ecclesiastica sacramenta, de quibus egit in prima parte 4, duce Christo, qui est via, pervenit usque ad pedes, idest usque ad ea

Dio, ci rende Dei[2510], ci fa partecipare alla stessa Natura divina [2511]; la grazia è una somiglianza partecipata alla divina Natura[2512]; essa ci rende simili a Dio, vale a dire santi, perfetti.

Entriamo ordunque a definire più precisamente come si configura la nostra partecipazione soprannaturale alla divina Provvidenza nelle sue due azioni fondamentali di istruzione circa la legge divina e di aiuto ad osservarla con la grazia divina.

1)La nostra partecipazione soprannaturale all'azione con cui la Provvidenza istruisce l'uomo con la Legge si attua, in particolare, nel senso che tramite noi stessi (attraverso il nostro impegno personale riguardo alla Liturgia, ai Sacramenti, alla lettura, allo studio, alla meditazione della parola di Dio, alla preghiera) la Legge nuova in quanto Legge scritta, che è somma partecipazione alla Legge eterna, può giungere a noi e penetrare in profondità in noi; vedemmo più sopra che chi ama lo studio delle Scritture non amerà i vizi della carne[2513], dicemmo la lettura della parola di Dio più generalmente ha l'effetto di liberarci dalle cattive passioni, dalle bramosie terrene e dalle inquietudini[2514]. La parola di Dio, aggiungemmo, è un

---

quae in fine mundi et etiam postmodum agentur, sicut est resurrectio corporum, punitio damnatorum, et gloria beatorum, quae in dei visione consistit; ut sic a deo incipiens ejus doctrina, etiam terminetur in Deo, qui est principium a quo omnia, et finis ad quem omnia ordinantur; cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen."

[2510]Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 112 a. 1 in c.

[2511]Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 110 a. 3 in c. " lumen gratiae,… est participatio divinae naturae".

[2512]Cfr. *S.Th.,* III q.62 a. 1 in c. "Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo non potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud II Pet. I, magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae."

[2513] *De perf.,* c. 9 "Contra igitur huiusmodi continentiae impedimentum multiplex remedium invenitur. Quorum primum et praecipuum est ut mens circa contemplationem divinorum et orationem occupetur… Secundum remedium est studium Scripturarum, secundum illud Hieronymi ad rusticum monachum: ama Scripturarum studia, et carnis vitia non amabis. Unde apostolus cum dixisset timotheo, I Tim. IV 12: exemplum esto fidelium in verbo, in conversatione, in caritate, in fide, in castitate; statim subdit: dum venio, attende lectioni."

[2514]Cfr.*De perf*., c. 9 "Ex quo patet quod, sicut abbas Moyses dicit in collationibus patrum, pro puritate cordis servanda, solitudo sectanda est, ac ieiuniorum inediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus; ut scilicet per illas ab universis passionibus noxiis illaesum parare cor nostrum, et conservare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere."

martello che rompe la pietra[2515] delle nostre miserie spirituali, dunque attraverso la lettura di essa, ma anche attraverso le altre varie attività che abbiamo indicato è evidente che la Legge nuova penetra più a fondo in noi e diventa guida per la nostra vita concreta. Attraverso noi, cioè con la nostra opera di evangelizzazione del mondo questa stessa Legge nuova può raggiungere, poi, tante persone che non la conoscono e può penetrare nei cuori di tanti altri che la conoscono ma non credono in essa o non la vivono. Come visto s. Tommaso afferma che ogni cristiano è tenuto a confessare la fede ogni volta che la carità lo richiede[2516] ed è tenuto altresì ad istruire gli altri allorchè ve ne sia la necessità[2517]. Ulteriormente la nostra collaborazione all'opera divina di istruzione delle anime nella divina Legge si attua anche attraverso la correzione fraterna e in tante altre forme attraverso cui il Signore fa giungere alle anime, attraverso altre anime, la sua Luce.

2)La nostra partecipazione all'azione con cui Dio aiuta le anime attraverso la grazia si attua ugualmente anzitutto su noi stessi, giacché noi assecondando con il nostro libero arbitrio l'opera della grazia che ci muove secondo Dio[2518] facciamo che la grazia stessa penetri in noi e realizzi attualmente in noi il bene soprannaturale; nell'ambito che stiamo trattando appare importantissima la nostra preghiera perché essa può ottenerci infallibilmente ciò che chiediamo, e quindi anche la grazia e la perfezione nella grazia nonché la perseveranza in essa. Dice s. Tommaso a questo riguardo, come già visto, che la preghiera ottiene infallibilmente ciò che

---

[2515] *In Jer.,* c. 36, l. 3 "Hic ponitur denuntiatio ad principes: et primo ponitur de Scriptura prophetiae, facta significatio ad principes: et nuntiavit eis Michaeas. Apoc. Ult.: qui audit dicat: veni. Secundo Scripturae petitio: miserunt itaque omnes principes ad Baruch[...]Dicentes volumen ex quo legisti populo sume in manu tua: mystice, in operatione.Eccle. 9: quodcumque potest facere manus tua, instanter operare: quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas. Apportatio, tulit ergo. Tertio ponitur Scripturae recitatio: et dixerunt ad eum: sede, et lege haec in auribus nostris. Act. 20: non enim subterfugi quominus annuntiarem omne consilium Dei vobis. Et lectionis effectus: igitur cum audissent omnia verba, obstupuerunt. Supra 23: numquid non verba mea sunt quasi ignis ardens, dicit Dominus, et quasi malleus conterens petras? "

[2516]Cfr. S.Th.,II-II q. 3 a. 2 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem caritatis, qui est amor Dei et proximi. Et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipse veritati divinae coniungatur; sed debet fidem exterius confiteri."

[2517] Cfr. ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem. Sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles."

[2518] Cfr. *S.Th.,* I-II q.113 aa. 3-5.

chiede purché ricorrano in essa queste quattro condizioni :

1. che l'orante chieda per sé; la preghiera per gli altri non si attua infallibilmente perché ognuno è libero nel rispondere o meno a Dio: se noi chiediamo al Signore la salvezza per una persona che non vuole salvarsi, quella preghiera non si realizza perché Dio non può costringere nessuno a salvarsi;
2. che nella preghiera chieda beni necessari alla salvezza eterna;
3. che preghi piamente;
4. che preghi con perseveranza[2519].

Ulteriormente la nostra partecipazione alla divina Provvidenza si attua sugli altri secondo che aiutiamo le anime a ricevere la grazia. Riguardo alla nostra opera di aiuto degli altri a ricevere la grazia ci pare di poter distinguere 3 tipi di azioni a noi possibili:

1) delle azioni nostre con cui li prepariamo alla grazia,

2) delle azioni con cui comunichiamo loro la grazia

3) delle azioni con cui li aiutiamo a crescere nella grazia.

Riguardo all' opera con cui aiutiamo gli uomini a prepararsi alla grazia s. Tommaso ci dà delle utili indicazioni a riguardo laddove afferma che nel Nuovo Testamento sono presentate varie realtà dispositive alla grazia:

a) in quanto aprono l'intelletto umano alla fede, per cui è data a noi la grazia, facendo conoscere la divinità di Cristo;

b) in quanto ci portano al disprezzo del mondo, il mondo infatti, con le massime non cristiane o anticristiane non può ricevere la Verità, perciò l'uomo disprezzando il mondo diventa capace della grazia[2520]. In quanto noi facciamo conoscere agli altri queste realtà dispositive li prepariamo alla grazia. Quello che abbiamo detto al punto 1 parlando della nostra opera

---

[2519] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q.83 a.15 ad 2m "..ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus, semper aliquis impetrat quod petit, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter".

[2520] Cfr. *S.Th.,*I-II q. 106 a.1 "[…] habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta."
Ibid. ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod in Scriptura evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam Spiritus Sancti vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum huius gratiae. Sicut dispositiva quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur spiritus sancti gratia, continentur in evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi. Secundum affectum vero, continentur in evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax gratiae Spiritus Sancti, mundus enim, idest amatores mundi, non potest capere Spiritum Sanctum, ut habetur Ioan. XIV. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter Scriptura novi testamenti homines exhortatur."

provvidenziale di istruzione delle anime nella Legge di Dio, secondo che realizza in esse una preparazione alla grazia, rientra anche nell'attività di preparazione alla grazia che stiamo trattando. Ci pare possa rientrare nell'opera di preparazione degli uomini alla grazia anche la preghiera per loro secondo che tale orazione ottiene loro la grazia iniziale[2521].

Quanto alla nostra attività di partecipazione più diretta all'opera della divina Provvidenza riguardante la comunicazione della grazia s. Tommaso ci ha dato importanti indicazioni laddove ha spiegato che i Sacramenti e in particolare l'Eucaristia contengono e donano la grazia[2522]; perciò noi allorché celebriamo un Sacramento ci facciamo collaboratori di Dio per comunicare la grazia. Questa attività di comunicazione della grazia è riservata anzitutto ai ministri della Chiesa ma può essere realizzata, in casi specifici, anche da laici, pensiamo in particolare al caso di un battesimo da celebrare urgentemente per il pericolo di morte del battezzando essendo irragiungibile un ministro ordinato[2523].

Riguardo alla nostra attività per cui aiutiamo le anime a crescere nella grazia e a perseverare in essa, dobbiamo dire che si attua in particolare sia pregando per loro sia donando loro la conoscenza di ciò per cui essi possono meritare l'aumento della grazia[2524] e di ciò con cui possono ottenere la perseveranza finale nella grazia; sulla scia di s. Agostino e della Tradizione s. Tommaso sottolinea a quest'ultimo riguardo che la preghiera insistente può ottenere la grazia della perseveranza finale[2525].

Soprattutto importante, riguardo al tema che stiamo trattando, è la partecipazione di noi sacerdoti alla divina Provvidenza visto che attraverso noi, come suoi strumenti, Dio riversa torrenti di grazia e di santità sul

---

[2521] Cfr. *S.Th.,*I-II q. 114 a.6

[2522] Cfr. *S.Th.,*III q. 62 a.1.

[2523] Cfr. *S.Th.,*III q. 67 a. 3 "Respondeo dicendum quod ad misericordiam eius qui vult omnes homines salvos fieri, pertinet ut in his quae sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat. Inter omnia autem alia sacramenta maximae necessitatis est baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem, quia pueris aliter subveniri non potest; et adulti non possunt aliter quam per baptismum plenam remissionem consequi et quantum ad culpam et quantum ad poenam.
Et ideo, ut homo circa remedium tam necessarium defectum pati non possit, institutum est ut et materia baptismi sit communis, scilicet aqua, quae a quolibet haberi potest; et minister baptismi etiam sit quicumque, etiam non ordinatus; ne propter defectum baptismi homo salutis suae dispendium patiatur."

[2524] Cfr. *S.Th.,*I-II q. 114 a. 8

[2525] Cfr. *S.Th.,*I-II q. 114 a. 9

mondo per condurre tanti alla salvezza eterna; quello che dicemmo più sopra fermandoci soprattutto sull'azione di Cristo attraverso il suo ministro è importante riconsiderarlo ora nel senso che solo attraverso il sacerdote ministro l'Eucaristia, con tutta la perfezione che essa realizza, può essere celebrata[2526]. Solo il sacerdote ordinato può realizzare un atto così importante, perciò il sacerdote ha una grande responsabilità di celebrare l'Eucaristia proprio per provvedere attraverso esso, per partecipazione a Dio Provvidenza e a Cristo, alla salvezza del mondo intero[2527]. Celebrare bene l'Eucaristia è essere sommamente provvidenti per la salvezza del mondo ma celebrarla con una grande santità interiore significa essere ancora più provvidenti per il mondo, infatti la s. Messa celebrata dal sacerdote più santo ha, in certo modo, un effetto più santificante, come spiega s. Tommaso:

> Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet Missa mali sacerdotis quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio etiam quae fit in Missa, potest considerari dupliciter. Uno modo, inquantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis. Et sic non est dubium quod Missa melioris sacerdotis magis est fructuosa.[2528]

Le orazioni della s. Messa che hanno efficacia per la santità del sacerdote sono evidentemente più efficaci se il sacerdote è più santo.L'Eucaristia attira noi sacerdoti e tutti i fedeli precisamente a quella grande santità che

---

[2526] Cfr. *Super Sent.,* IV d. 8 q.2 q. 4 ad 4m "Ad quartum dicendum, quod hoc sacramentum directe repraesentativum est dominicae passionis, qua Christus ut Sacerdos et Hostia Deo se obtulit in ara crucis. Hostia autem quam sacerdos offert, est una cum illa quam Christus obtulit secundum rem, quia Christum realiter continet; minister autem offerens non est idem realiter; unde oportet quod sit idem repraesentatione; et ideo sacerdos consecrans prout gerit personam Christi, profert verba consecrationis recitative ex persona Christi, ne Hostia alia videatur. Et quia per ea quae gerit respectu exterioris materiae, Christi personam repraesentat; ideo verba illa simul et recitatione et significatione tenentur respectu praesentis materiae, quae est figura illius quam Christus praesentem habuit; et propter hoc dicitur convenientius: hoc est corpus meum, quam: hoc est corpus Christi."

[2527] Cfr. *Super Sent.,* IV d. 13 q. 1 a. 2 qc. 1 in c. "Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum quosdam non peccat qui dimittit celebrationem, nisi populum habeat commissum, vel ex obedientia teneatur celebrare. Sed quia secundum Gregorium, cum crescunt dona, rationes crescunt donorum; cum sacerdoti sit data potestas nobilissima, reus negligentiae erit, nisi illa utatur ad honorem Dei et salutem suam, et aliorum vivorum et mortuorum, secundum illud 1 Petr. 4, 10: unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes. Nisi forte aliquis ex familiari Spiritus Sancti instinctu dimittat, sicut legitur de quodam sancto patre in vitis patrum, qui ordinatus nunquam postea celebravit."

[2528] Cfr. *S.Th.,* III q. 82 a. 6 in c.

determina una grande efficacia della nostra s. Messa e più generalmente della nostra opera provvidenziale per la salvezza del mondo.

B) L'Eucaristia causa in noi la perfezione della virtù della giustizia e del dono della pietà.

1) Definizione della virtù della giustizia[2529] e tipi di essa.

La giustizia, che regola la volontà in ordine al bene degli altri, è la più utile delle virtù e la più grande delle virtù morali[2530]. La giustizia è quella virtù per la quale l'uomo vive in una continua e costante volontà di attribuire a ciascuno il suo[2531]; essa si attua essenzialmente nelle relazioni con gli altri[2532], e rettifica le nostre operazioni a loro riguardo[2533]. Questa

---

[2529] Su questo tema si può consultare utilmente: PÈGUES, T., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, XI: La prudence et la justice*, P. Téqui - E. Privat, Paris - Toulouse, 1916.PÈGUES, T., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, XII: La religion et les autres vertus annexes de la justice*. P. Téqui - E. Privat, Paris - Toulouse, 1918; B. H. MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis*, t.II, Desclée de Brouwer, Brugis 1962 , 141-840; D. M. PRUMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, t. II Herder, Barcinone-Friburgi Brisg.-Romae, 1961, 1-480; CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2002; F. CARPINTERO BENÍTEZ, «Los principios de la justicia en Tomás de Aquino». *Ars Iuris* 29 (2003) 13-117; J. Noriega "Amistad y justicia: el papel de la experiencia primordial del amor", in MELINA, L.- NORIEGA, J.- PEREZ-SOBA, J.-J., *La plenitud del obrar cristiano: dinamica de la accion y perspectiva teologica de la moral,* Madrid 2001, 199-216; J. J. Perez-Soba "Justicia y amor", in MELINA, L.- NORIEGA, J.- PEREZ-SOBA, J.-J., *La plenitud del obrar cristiano: dinamica de la accion y perspectiva teologica de la moral,* Madrid 2001, 217-257.

[2530]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 58 a. 12 " Respondeo dicendum quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales, inquantum bonum commune praeeminet bono singulari unius personae."

[2531]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 58 a. 1 arg. 1 e in c. "Videtur quod inconvenienter definiatur a iurisperitis quod iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens [….]

Respondeo dicendum quod praedicta iustitiae definitio conveniens est, si recte intelligatur […]".

[2532]Cfr. ibid. a. 2 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum, nihil enim est sibi aequale, sed alteri."

[2533]Cfr. ibid. a. 3 " Respondeo dicendum quod virtus humana est quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit. Quod quidem convenit iustitiae. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit. Et ut Tullius dicit, in I de Offic., ex iustitia praecipue viri boni nominantur. Unde, sicut ibidem dicit, in ea virtutis splendor est maximus."

virtù in quanto è infusa da Dio per grazia, in noi, rettifica soprannaturalmente, in ordine alla beatitudine, le nostre operazioni riguardo alle nostre relazioni con gli altri.

La giustizia ha per soggetto la volontà [2534] ed è una virtù speciale e generale:

- è virtù speciale in quanto ha per oggetto particolare il bene generale[2535];

- è una virtù generale in quanto dirige gli atti di tutte le virtù al bene generale o comune e poiché tale è il compito della legge, tale giustizia generale si dice legale[2536].

Dalla giustizia legale si distingue la giustizia particolare, che dirige gli uomini nelle relazioni tra singoli ed ha per materia le cose e le azioni, le relazioni esteriori tra singoli consistono, infatti, in cose e in azioni[2537]. La

---

[2534]Cfr. ibid. a. 4 "..Unde iustitia non potest esse sicut in subiecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo philosophus definit iustitiam per actum voluntatis, ut ex supradictis patet."

[2535]Cfr. ibid. a. 6 ". Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum."

[2536]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 58 a.6 "Hoc autem modo, secundum praedicta, iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune….Potest tamen quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis. Et hoc modo loquendi iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur philosophus."

Cfr. ibid. a. 5 " Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune."

[2537]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 58 a. 8 " Respondeo dicendum quod omnia quaecumque rectificari possunt per rationem sunt materia virtutis moralis, quae definitur per rationem rectam, ut patet per philosophum, in II Ethic. Possunt autem per rationem rectificari et interiores animae passiones, et exteriores actiones, et res exteriores quae in usum hominis veniunt, sed tamen per exteriores actiones et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alium; secundum autem interiores passiones consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo, cum iustitia

virtù della giustizia si distingue, ulteriormente, in commutativa e distributiva; la giustizia commutativa è direttiva degli scambi, la distributiva è direttiva delle ripartizioni, perciò questi due tipi di giustizia hanno materia diversa[2538]. Per intendere bene questa distinzione occorre ricordare che la giustizia consiste nel dare a ciascuno il suo, ossia nel dare a ciascuno ciò che secondo uguaglianza di proporzione gli spetta, come detto.

Nella giustizia commutativa ciò che deve essere dato al prossimo in quanto gli appartiene si stabilisce secondo la proporzione di cosa a cosa e in tale maniera si devono corrispondere l'offesa e la pena, perché questa sia giusta, e ugualmente secondo questa giustizia si devono corrispondere la prestazione e la privazione, l'opera e la mercede, l'azione e la ricompensa: a questo scopo furono introdotte le monete[2539]. Atto di giustizia commutativa è

---

ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res secundum quandam rationem obiecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur."

[2538]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 61 a. 1 " Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva."

[2539]Cfr.Cfr. *S.Th.,* II-II q. 61 a. 2 " Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in distributiva iustitia datur aliquid alicui privatae personae inquantum id quod est totius est debitum parti. Quod quidem tanto maius est quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem principalitatem habet in communitate. Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quae datur uni personae excedit rem quae datur alii. Et ideo dicit philosophus quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. Sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua maius habet totum minus et mediam partem eius, non autem est aequalitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno. Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adaequare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit de eo quod est alterius, tantundem restituat ei cuius est. Et sic fit aequalitas secundum arithmeticam medietatem, quae attenditur secundum parem quantitatis excessum, sicut

la restituzione, cioè l'atto con cui una persona ristabilisce un'altra nel possesso o dominio di ciò che le appartiene, perché in tale atto si guarda l'eguaglianza di cosa a cosa[2540].

Nella giustizia distributiva viene invece distribuito il bene comune secondo che è dovuto alle singole persone in relazione a quel bene: più è importante la singola persona in relazione al bene comune più grande sarà la parte che gli spetta; in questa linea, per es. gli onori conferiti al Papa sono normalmente superiori di quelli conferiti a un fedele; nella giustizia distributiva la divisione viene dunque fatta secondo una proporzionalità geometrica calcolata non secondo la quantità ma secondo la proporzione di importanza della persona in relazione con il bene comune[2541].

2) L' Eucaristia causa in noi la perfezione della virtù della giustizia.

L'Eucaristia, secondo che ci assimila a Cristo che è la giustizia di Dio e in cui vi è ogni perfezione di bene[2542] e quindi di giustizia[2543] dobbiamo ritenere che è causa, in noi, della perfezione della virtù infusa della giustizia in tutte le sue forme (legale, particolare etc.) perciò tale Sacramento:

1) perfeziona sommamente la nostra volontà facendo sì che noi

---

quinque est medium inter sex et quatuor, in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius; unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo iustitia si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor, sic enim uterque habebit quinque, quod est medium."

[2540]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 62 a. 1 " Respondeo dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae. Et ita in restitutione attenditur aequalitas iustitiae secundum recompensationem rei ad rem, quae pertinet ad iustitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativae iustitiae, quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem eius, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem eius, sicut in rapina vel furto."

[2541]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 62 a.1 in c.

[2542] *S. Th.* III q. 7 a.3 ad 2m

[2543] Cristo fu massimamente giusto e per la sua giustizia noi siamo giustificati presso Dio.Cfr. *S. Th.* III q.15 a.6 arg. 2 "Sed Christus fuit maxime iustus, secundum illud Ierem. XXIII. Hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus iustus noster." *De Malo* q. 4 a.1 in c."Sed hoc ex magna parte excludit necessitatem redemptionis factae per christum, quae maxime videtur necessaria fuisse ad abolendam infectionem peccati, quae a primo parente in totam eius posteritatem derivata est, dicente apostolo, Rom. V, 18, quod sicut per unius delictum processum est in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae."

diamo, nella luce della verità di Dio, a ciascuno il suo, cioè facendo sì che diamo a ciascuno ciò che gli è dovuto secondo uguaglianza di proporzione; il giusto mezzo della virtù della giustizia sta, infatti, nell'attuare una certa uguaglianza di proporzione di certe cose in ordine a certe persone [2544] e l'atto proprio della giustizia sta nel dare a ciascuno il suo cioè sta nel dare a ciascuno ciò che secondo uguaglianza di proporzione gli è dovuto[2545], (ad es. è dare al superiore l'onore in proporzione alla sua superiorità, è dare a Dio l'onore in proporzione alla sua infinita superiorità); questo atto è propriamente un giudizio;

2) ci allontana, in particolare, dai peccati gravi contrari a questa virtù: omicidio, furto, rapina, contumelia, maldicenza, maledizione;

3) ci attrae al compimento degli atti di tutte le virtù infuse ricollegabili con la giustizia, ossia precisamente ci attrae ad atti quali il sacrificio, la preghiera, la devozione etc. che scaturiscono dalle virtù infuse : della religione, della pietà, dell'obbedienza, della veracità, della gratitudine.

Il giudice(colui che emette il giudizio soprattutto in nome del capo di un popolo o in nome della fede) se è veramente tale è giustizia animata, in certo modo[2546]; il giudizio in tanto è vero in quanto è opera di giustizia e perché

[2544]Cfr. ibid. a. 10 in c.“ Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, aliae virtutes morales consistunt principaliter circa passiones, quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem cuius sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit prout debet secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparationem ad ipsum virtuosum. Et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos. Sed materia iustitiae est exterior operatio secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam. Et ideo medium iustitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem. Aequale autem est realiter medium inter maius et minus, ut dicitur in X Metaphys. Unde iustitia habet medium rei.”

[2545]Cfr. ibid. a.11 “ Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, materia iustitiae est operatio exterior secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personae, ad quam per iustitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum uniuscuiusque personae quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Et ideo proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est.”

[2546]Cfr. *S.Th.*II-II q. 60 a. 1 “ Respondeo dicendum quod iudicium proprie nominat actum iudicis inquantum est iudex. Iudex autem dicitur quasi ius dicens. Ius autem est obiectum iustitiae, ut supra habitum est. Et ideo iudicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem iusti sive iuris. Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis proprie procedit ex habitu virtutis, sicut castus recte determinat ea quae pertinent ad castitatem. Et ideo iudicium, quod importat rectam determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam. Propter quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *homines ad iudicem confugiunt sicut ad quandam*

sia tale deve essere fatto: secondo giustizia, da chi ha autorità, con sufficienti motivi[2547]. In questa linea possiamo dire che l'Eucaristia in quanto è Causa della giustizia infusa è anche la Causa di giudizi soprannaturalmente veri e di giudici soprannaturalmente illuminati per fare giustizia nel popolo. L'Eucaristia è, quindi, lo strumento per eccellenza per attuare non solo nelle singole anime ma anche nelle nazioni la vera giustizia: la giustizia di Dio.

3) Il dono della pietà.

Alla giustizia infusa è collegato il dono della pietà per il quale noi prestiamo debito culto a Dio per ispirazione dello Spirito Santo; il dono della pietà ci comunica, in particolare, un affetto filiale a Dio, secondo quello che dice s. Paolo allorché afferma che: abbiamo ricevuto lo Spirito di adozione di figli nel quale gridiamo: "Abbà" cioè Padre (Rom. 8,15); alla pietà appartiene di onorare il padre e appunto il dono della pietà ci perfeziona sommamente nell'onore di Dio (che è Padre per eccellenza) come Padre, il che è molto più perfetto che onorare Dio come Creatore e Signore[2548].

L'Eucaristia, come visto, causa in noi la perfezione di ogni dono dello Spirito Santo e quindi anche del dono della pietà, e perciò ci dona sommamente il santo affetto filiale verso Dio, per partecipazione a Cristo, Figlio primogenito del Padre; l'Eucaristia in questa linea è Sacramento che realizza e costruisce la famiglia di Dio generando nuovi figli in essa e

---

iustitiam animatam."

[2547]Cfr. ibid. a. 2 " Respondeo dicendum quod iudicium intantum est licitum inquantum est iustitiae actus. Sicut autem ex praedictis patet, ad hoc quod iudicium sit actus iustitiae tria requiruntur, primo quidem, ut procedat ex inclinatione iustitiae; secundo, quod procedat ex auctoritate praesidentis; tertio, quod proferatur secundum rectam rationem prudentiae. Quodcumque autem horum defuerit, est iudicium vitiosum et illicitum. Uno quidem modo, quando est contra rectitudinem iustitiae, et sic dicitur iudicium perversum vel iniustum. Alio modo, quando homo iudicat in his in quibus non habet auctoritatem, et sic dicitur iudicium usurpatum. Tertio modo, quando deest certitudo rationis, puta cum aliquis de his iudicat quae sunt dubia vel occulta per aliquas leves coniecturas, et sic dicitur iudicium suspiciosum vel temerarium."

[2548]Cfr. *S.Th.,* II-II q.121 a. 1 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, dona Spiritus Sancti sunt quaedam habituales animae dispositiones quibus est prompte mobilis a Spiritu Sancto. Inter cetera autem, movet nos Spiritus Sanctus ad hoc quod affectum quendam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom. VIII, *accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*. Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus Sancti sit Spiritus Sancti donum."

unendoli, in Cristo Figlio, con uno speciale affetto filiale al Padre, in perfetta mitezza, infatti al dono della pietà viene collegata la seconda beatitudine, ossia quella dei miti, perché per la mitezza vengono cancellati gli impedimenti che ostacolano gli atti di pietà[2549].

C)L'Eucaristia causa la perfezione della virtù della fortezza[2550] e del dono della fortezza .

1) La virtù della fortezza e l'azione dell'Eucaristia in noi attraverso questa virtù infusa.

Dalla Trinità in Cristo, che è sommamente forte[2551], attraverso l'Eucaristia, che è la Causa della grazia, viene in noi ogni virtù e quindi anche la virtù della fortezza infusa che rimuove gli impedimenti, derivanti dalle difficoltà, ad una retta applicazione della ragione[2552] in ordine al

---

[2549] *S.Th.,* II-II q.121 a. 2 " Respondeo dicendum quod in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi. Una quidem secundum rationem ordinis, quam videtur Augustinus fuisse secutus. Unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timori; secundam autem scilicet, beati mites, attribuit pietati; et sic de aliis. Alia convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni et beatitudinis. Et secundum hoc, oporteret adaptare beatitudines donis secundum obiecta et actus. Et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quam secunda. Secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis."

[2550] Sul tema della fortezza nella dottrina tomista si possono utilmente consultare; Y. M. J. CONGAR, "Le traité de la force dans la Somme théologique de s. Thomas d'Aquin" *Angelicum* 51, (1974) 331-348; B. H. MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis*, t.II, Desclée de Brouwer, Brugis 1962 , 853-876; D. M. PRUMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, t. II Herder, Barcinone-Friburgi Brisg.-Romae, 1961, 482-496; I.M.ANDEREGGEN,"Fortaleza y mística en Santo Tomás de Aquino y en la misión de sus discípulos", *e-aquinas* 1/7 (2003), 2-28.

[2551] *Super Sent.* III d.15 q.2 a.2 qc. 2 arg.3"Sed in Christo fuit perfectissima fortitudo." *Comp. theol.* c.227"Mori etiam voluit, ut nobis mors eius esset perfectae virtutis exemplum. …Quantum ad fortitudinem vero, quae propter adversa a iustitia non recedit, quia maxime ad fortitudinem pertinere videtur ut etiam nec timore mortis aliquis a virtute recedat, unde dicit apostolus Hebr. II, 14, de passione christi loquens: ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti. Dum enim pro veritate mori non recusavit, exclusit timorem moriendi, propter quem homines servituti peccati plerumque subduntur."

[2552]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 123 a.1 "…Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur. Uno modo, per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliud quam rectitudo rationis requirat, et hoc impedimentum tollit virtus temperantiae. Alio modo, per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquid

conseguimento della beatitudine celeste. La fortezza in quanto intesa in senso generale è condizione di ogni virtù, in quanto, invece, sta nell'affrontare i pericoli e nel sopportare le fatiche, è virtù speciale[2553]; essa viene esercitata quando il timore ci ritrae dalle difficoltà o quando l'audacia ci porterebbe agli eccessi, perciò è detta repressiva del timore e moderativa dell'audacia[2554]. La fortezza sostiene la volontà nel bene di fronte ai mali corporali fino al più grande di essi, che è la morte, perciò questa virtù è contro il timore dei pericoli mortali[2555], essa sta più nel reprimere il timore che nel moderare l'audacia perchè quell'atto è più difficile di questo; perciò l'atto principale della fortezza non è aggredire ma è stare fermi nei

---

difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse."

[2553]Cfr. ibid. a. 2 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nomen fortitudinis dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute importat quandam animi firmitatem. Et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis, quia sicut philosophus dicit, in II Ethic., ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. Alio modo potest accipi fortitudo secundum quod importat firmitatem animi in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus. Unde Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio*. Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens."

[2554]Cfr. ibid. a.3 " Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quendam a malo difficultatem habente, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores rerum difficilium, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsum non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare, ad securitatem in posterum habendam. Quod videtur pertinere ad rationem audaciae. Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et moderativa audaciarum."

[2555]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 123 a. 4 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale aequivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quae firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala, quia qui stat firmus contra maiora, consequens est quod stet firmus contra minora, sed non convertitur; et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quae tollit omnia corporalia bona, unde Augustinus dicit, in libro de moribus Eccle., quod vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur, laboris et doloris; ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit. Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis."

pericoli[2556].

La SS.ma Trinità in Cristo e attraverso l'Eucaristia ci comunica non solo questa virtù infusa ma ce ne comunica la perfezione e perciò ci dispone sommamente a reprimere il timore, a moderare l'audacia allorché affrontiamo i pericoli, anche quelli più gravi, a sopportare le sofferenze più terribili, e in particolare ci sostiene nell'affrontare santamente la morte e i pericoli mortali, soprattutto quelli che sopraggiungono improvvisamente; la virtù della fortezza, infatti, si manifesta soprattutto nei casi repentini, vale a dire che tiene l'animo preparato ad essi[2557]. Tutto quello che abbiamo appena indicato l'Eucaristia lo realizza indirizzandoci verso il fine prossimo che è l'atto di fortezza soprannaturale e verso il Fine Ultimo che è la beatitudine; fine prossimo di chi è forte è, infatti, l'atto di fortezza ma fine remoto è la beatitudine eterna[2558].

[2556]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 123 a. 6 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, et philosophus dicit, in III Ethic., fortitudo magis est circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas. Difficilius enim est timorem reprimere quam audaciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est obiectum audaciae et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciae, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem secundum quod moderatur audaciam, sed sustinere sequitur repressionem timoris. Et ideo principalior actus est fortitudinis sustinere, idest immobiliter sistere in periculis, quam aggredi."

[2557]Cfr. ibid. a. 9 " Respondeo dicendum quod in operatione fortitudinis duo sunt consideranda. Unum quidem, quantum ad electionem ipsius. Et sic fortitudo non est circa repentina. Eligit enim fortis praemeditari pericula quae possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre, quia, ut Gregorius dicit, in quadam homilia, iacula quae praevidentur minus feriunt, et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clipeo praescientiae praemunimur. Aliud vero est considerandum in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosi habitus. Et sic fortitudo maxime est circa repentina, quia secundum philosophum, in III Ethic., in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus. Habitus enim agit in modum naturae. Unde quod aliquis absque praemeditatione faciat ea quae sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualiter in anima confirmata. Potest autem aliquis etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna praemeditatione animum suum contra pericula praeparare. Qua praeparatione etiam fortis utitur, cum tempus adest."

[2558]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 123 a. 7 " Respondeo dicendum quod duplex est finis, scilicet proximus, et ultimus. Finis autem proximus uniuscuiusque agentis est ut similitudinem suae formae in alterum inducat, sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente, et finis aedificatoris est ut inducat similitudinem suae artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est quod fortis sicut finem proximum intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu, intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus . "

Chi è forte, nel compiere l'atto della fortezza fa uso della passione dell'ira, come uomo virtuoso egli fa uso di una ira moderata e non già di una ira sregolata[2559] abbiamo visto più sopra che l'Eucaristia purifica le nostre passioni perché possiamo servirci di esse per vivere virtuosamente, possiamo ora affermare con sicurezza che questo Sacramento ci fa utilizzare la passione dell'ira in ordine alla beatitudine eterna e per attuare la perfezione della fortezza.

Atto sommo e sommamente meritorio della virtù della fortezza è il martirio, che è, infatti, il più grande atto di virtù secondo la carità, essendo il segno dell'amore più grande[2560]. L'Eucaristia assimilandoci a Cristo ci dispone sommamente al martirio, anzi diremmo che ci dona, per sé stessa, per partecipazione a Cristo che voleva di morire per noi[2561], la "sete del martirio" che risplende in alcuni santi, i quali, per il fervore della carità, si sono offerti spontaneamente ai carnefici[2562]; ci pare evidente, a questo riguardo, che la volontà di Cristo di soffrire per noi era tutta infiammata da somma e fervente carità sicché di Cristo possiamo dire che aveva somma "sete" di offrire la sua vita a gloria Dio e per la nostra salvezza, Egli è il Re dei martiri e ogni perfezione che in essi si trova dobbiamo ritenere, con sapienza, che era sommamente in Lui[2563].

Per realizzare queste meraviglie spirituali in noi l'Eucaristia, ulteriormente, dobbiamo ritenere, secondo sapienza che:

1) ci allontana dai vizi collegati alla mancanza di fortezza: la viltà, la temerarietà, l'audacia, la presunzione, la pusillanimità, la vanagloria, la mollezza, la pertinacia;

[2559]Cfr. ibid. a. 10 "…Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam."

[2560]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 124 a. 3 "Et secundum hoc patet quod martyrium inter ceteros actus humanos est perfectior secundum suum genus, quasi maximae caritatis signum, secundum illud Ioan. XV, maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis."

[2561] Cfr. *S.Th.,* III q.21 a.3 ad 2m"Christus volebat quidem pati illa quae patiebatur, pro tempore illo," ibid. a.4 in c. "Secundum autem voluntatem rationis, Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle. Et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis, et per consequens…"

[2562] *Cfr*. *S.Th.*IIª-IIae, q. 124 a. 3 ad 1 "…Est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis, puta cum ex zelo fidei et caritate fraterna multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem praecepta sunt intelligenda secundum praeparationem animi."

[2563] *S. Th.* III q. 7 a.3 ad 2m

ci comunica sommamente le virtù infuse collegate con la fortezza infusa: la magnanimità che pone nell'anima la giusta misura di ragione relativamente agli onori[2564], la pazienza, che rimuove l'impedimento della tristezza e fa proseguire sulla via del bene[2565], la perseveranza che regge l'animo per rimanere saldo lungamente, cioè fino alla morte, nella carità[2566], la magnificenza che mira a fare grandi spese per la gloria di Dio[2567].

2) Il dono della fortezza e l'opera dell'Eucaristia attraverso di

[2564]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 129 a. 3 " Respondeo dicendum quod ad rationem virtutis humanae pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter ceteras autem res humanas exteriores, honores praecipuum locum tenent, sicut dictum est. Et inde magnanimitas, quae modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus."

[2565]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 136 a.1 " Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra, virtutes morales ordinantur ad bonum inquantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones, tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud II ad Cor. VII, saeculi tristitia mortem operatur; et Eccli. XXX, multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa. Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiae succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit, in libro de patientia, quod patientia hominis est qua mala aequo animo toleramus, idest sine perturbatione tristitiae, ne animo iniquo bona deseramus per quae ad meliora perveniamus. Unde manifestum est patientiam esse virtutem."

[2566]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 137 a.1 " Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in II Ethic., virtus est circa difficile et bonum. Et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus. Uno quidem modo, ex specie ipsa actus, quae accipitur secundum rationem proprii obiecti. Alio modo, ex ipsa diuturnitate temporis, nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem. Sicut ergo temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes eo quod altera earum moderatur delectationes tactus, quod de se difficultatem habet, altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis, quod etiam secundum se difficile est; ita etiam perseverantia est quaedam specialis virtus ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere prout necesse est."

[2567]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 134 a. 3 " Respondeo dicendum quod ad magnificentiam, sicut dictum est, pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus, non enim possunt magna opera fieri nisi cum magnis expensis. Unde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere ad hoc quod opus magnum convenienter fiat, unde et philosophus dicit, in IV Ethic., quod magnificus ab aequali, idest proportionato, sumptu, opus faciet magis magnificum. Sumptus autem est quaedam pecuniae emissio, a qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniae. Et ideo materia magnificentiae possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum; et ipsa pecunia, qua utitur ad sumptus magnos faciendos; et amor pecuniae, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur."

esso.

Dall'Eucaristia è versata in noi la perfezione del dono della fortezza che consiste, secondo s. Tommaso, in uno speciale aiuto dello Spirito Santo per cui l'anima umana è guidata al compimento di ogni opera iniziata e al superamento di ogni pericolo imminente, in tale guida lo Spirito Santo infonde nell'anima umana una particolare fiducia che rimuove ogni timore contrario; tale dono della fortezza si distingue dalla virtù infusa della fortezza precisamente in quanto, superando le possibilità della natura umana, dona all'uomo di portare a termine l'opera della sua salvezza e santificazione sfuggendo ai pericoli che, soprattutto in morte, possono insidiarlo e in quanto dona altresì all'uomo una particolare fiducia di giungere alla beatitudine celeste; la virtù infusa della fortezza difatti, pur perfezionando l'anima a sostenere qualsiasi pericolo, non è sufficiente per portare a compimento l'opera della propria salvezza e neppure è sufficiente a donare la fiducia di superare ogni pericolo[2568].

L' Eucaristia, quindi, attraverso questo dono ci dona questa divina protezione, questa divina forza e questa divina fiducia che ci conducono al porto della beatitudine eterna, e in questo modo ci rende in modo particolare affamati e assetati della giustizia secondo che al dono della fortezza corrisponde la beatitudine di coloro che hanno fame e sete della giustizia. La fortezza, infatti, si mostra nelle cose ardue e una delle cose più ardue è precisamente non solo compiere le opere della giustizia ma averne una fame e sete insaziabile che è significata precisamente nella beatitudine evangelica[2569].

[2568]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 139 a. 1 " Respondeo dicendum quod fortitudo importat quandam animi firmitatem, ut supra dictum est, et haec quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis et in malis perferendis, et praecipue in arduis bonis vel malis. Homo autem secundum proprium et connaturalem sibi modum hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicuius ardui operis implendi, vel alicuius gravis mali perferendi, et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis vel generalis, ut supra dictum est. Sed ulterius a Spiritu Sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, et evadat quaecumque pericula imminentia. Quod quidem excedit naturam humanam, quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in mortem. Sed hoc operatur Spiritus Sanctus in homine, dum perducit eum ad vitam aeternam, quae est finis omnium bonorum operum et evasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quandam fiduciam menti Spiritus Sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundum hoc fortitudo donum Spiritus Sancti ponitur, dictum est enim supra quod dona respiciunt motionem animae a Spiritu Sancto."

[2569]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 139 a. 2 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est,

D)L'Eucaristia causa la perfezione della virtù della temperanza[2570].

La SS.ma Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia riversa in noi la perfezione della temperanza che è una virtù che inclina l'uomo a moderarsi, conformemente alla ragione[2571] illuminata dalla fede, in ordine al raggiungimento della beatitudine eterna, e in particolare inclina l'uomo a contenersi nelle cose che più allettano, perciò è virtù speciale avendo una materia speciale[2572]. La temperanza modera l'uomo tra la concupiscenza dei piaceri e la tristezza della loro mancanza[2573]; come la fortezza regge l'animo

---

Augustinus attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua convenientia. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurien. et sitien. iustitiae, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est tamen ibi aliqua convenientia. Quia sicut dictum est, fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quae communiter dicuntur opera iustitiae; sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio, quod potest significari per famem et sitim iustitiae."

[2570] Su questo tema si possono utilmente consultare:B. H. MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis*, t.II, Desclée de Brouwer, Brugis 1962 , 881-987; D. M. PRUMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, t. II Herder, Barcinone-Friburgi Brisg.-Romae, 1961, 496-549; DE BROGLIE, G., «La doctrine de s. Thomas sur le fondement communautaire de la chasteté». Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino (ed.), *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974), t. 5: L'agire morale* (Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1977) 297-307; FLOYD, S. D., «Aquinas on Temperance». *The Modern Schoolman* 77/1 (1999) 35-48; MELINA, L.- NORIEGA, J.- PEREZ-SOBA, J.-J., , *Camminare nella luce dell'amore*, ed. Cantagalli, Siena 2008, 368 ss; G. BUTERA, «On Reason's Control of the Passions in Aquinas's Theory of Temperance», *Mediaeval Studies* 68 (2006), 133-160.

[2571]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 141 a. 1 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Et ideo virtus humana est quae inclinat ad id quod est secundum rationem. Manifeste autem ad hoc inclinat temperantia, nam in ipso eius nomine importatur quaedam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus."

[2572]Cfr. ibid. a. 2 "..Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refrenat appetitum ab his quae maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo."

[2573]Cfr. ibid. a. 3 "..Et ideo ad virtutem moralem proprie pertinet moderari huiusmodi passiones quae important prosecutionem boni. Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia, praecipue contrariatur rationi non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum effectum, prout scilicet aliquis, refugiendo mala sensibilia et corporalia, quae interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet in huiusmodi firmitatem praestare in bono rationis…. temperantia, quae importat moderationem quandam, praecipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; consequenter autem circa tristitias quae contingunt ex absentia talium

di fronte ai mali più grandi, così la temperanza contiene l'animo nei diletti più grandi cioè in particolare nei diletti del gusto e del tatto[2574]; la temperanza è più propriamente del gusto perché essa è più direttamente relativa al diletto derivante dall'uso di ciò che è necessario alla conservazione e in ciò è prevalente il gusto[2575]. L'Eucaristia, quindi, in quanto è causa della temperanza perfetta infusa ci rende sommamente moderati tra la concupiscenza dei piaceri e la tristezza della loro mancanza e ci contiene nei diletti più grandi facendoci utilizzare i piaceri in quanto lo esigono le necessità di questa vita[2576], per condurci nella maniera migliore

---

delectationum. Nam sicut audacia praesupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia praedictarum delectationum."

[2574]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 141 a. 4 " Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes sicut fortitudo circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quae sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquae delectationes sunt vehementiores quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per coniunctionem maris et feminae. Et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum, est proprie temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Unde relinquitur quod temperantia sit circa delectationes tactus."

[2575]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 141 a. 5 " Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, temperantia consistit circa praecipuas delectationes, quae maxime pertinent ad conservationem humanae vitae, vel in specie vel in individuo. In quibus aliquid consideratur principaliter, aliquid autem secundario. Principaliter quidem ipse usus rei necessariae, puta vel feminae, quae est necessaria ad conservationem speciei; vel cibi vel potus, quae sunt necessaria ad conservationem individui. Et ipse usus horum necessariorum habet quandam essentialem delectationem adiunctam. Secundario autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quod usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus feminae, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quae per se consequitur ipsum usum rerum necessariarum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem vel gustus vel olfactus vel visus, est temperantia et intemperantia secundario, inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum, qui pertinet ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quam alii sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quam circa alios sensus."

[2576]Cfr. ibid. a. 6 " Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, bonum virtutis moralis praecipue consistit in ordine rationis, nam bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Praecipuus autem ordo rationis consistit ex hoc quod aliqua in finem ordinat, et in hoc ordine maxime consistit bonum rationis nam bonum habet rationem finis, et ipse finis est regula eorum quae sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quae in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam vitae huius necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem huius vitae sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur quantum necessitas huius vitae

alla beatitudine[2577]. Si noti che, come non si deve cercare il diletto oltre quanto è necessario alla salute umana e alla conservazione della specie in ordine alla beatitudine celeste, così non lo si deve fuggire insipientemente sicché ne venga detrimento per la salute propria e per la conservazione della specie, a meno che non vi sia una giusta causa per farlo sia per la sanità del corpo, sia per svolgere un certo incarico, sia per ricuperare la sanità spirituale perduta e sia per dedicarsi alla contemplazione; chi fugge tale diletto senza giusta causa pecca di insensibilità[2578]. L'intemperanza è un vizio di bambini perché ha aspetti in comune con la loro indole: ascolta poco la ragione, diventa presto incorregibile ed ha bisogno di castighi[2579]; l'intemperanza ha dei punti in contatto con la viltà ma l'intemperanza è per sé peccato peggiore della viltà[2580]. L'intemperanza è il vizio più obbrobrioso

---

requirit."

[2577]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 141 a. 6 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, necessitas huius vitae habet rationem regulae inquantum est finis. Considerandum est autem quod quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis, sicut patet quod aedificationis finis est domus, sed aedificatoris finis quandoque est lucrum. Sic igitur temperantiae ipsius finis et regula est beatitudo, sed eius rei qua utitur, finis et regula est necessitas humanae vitae, infra quam est id quod in usum vitae venit."

[2578]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 142 a. 1 "Si quis ergo intantum delectationem refugeret quod praetermitteret ea quae sunt necessaria ad conservationem naturae peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis. Sciendum tamen quod ab huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmodi operationes, quandoque laudabile, vel etiam necessarium est abstinere, propter aliquem finem. Sicut propter sanitatem corporalem, aliqui abstinent a quibusdam delectationibus, cibis et potibus et venereis. Et etiam propter alicuius officii executionem, sicut athletas et milites necesse est a multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter poenitentes, ad recuperandam animae sanitatem, abstinentia delectabilium quasi quadam diaeta utuntur. Et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quod se magis a carnalibus abstrahant. Nec aliquid praedictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam."

[2579]Cfr. ibid. a. 2 " Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter. Uno modo, quia convenit pueris. Et sic non intendit philosophus dicere quod peccatum intemperantiae sit puerile. Alio modo, secundum quandam similitudinem. Et hoc modo peccata intemperantiae puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiae est peccatum superfluae concupiscentiae, quae assimilatur puero quantum ad tria primo quidem, quantum ad id quod uterque appetit. Sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe…. Puer autem non attendit ad ordinem rationis. Et similiter concupiscentia non audit rationem.. Secundo conveniunt quantum ad eventum. Puer enim, si suae voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate[...] Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, maius robur accipit.. Tertio, quantum ad remedium quod utrique praebetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur[...] Et similiter, dum concupiscentiae resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. …"

[2580]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 142 a. 3 "…Et ideo intemperantia est gravius vitium quam timiditas ex parte obiecti sive materiae moventis. Similiter etiam et ex parte ipsius hominis

infatti esso ripugna maggiormente alla dignità umana perché ha per oggetto i diletti che abbiamo in comune con i bruti e perché il lume della ragione, che è lo splendore delle virtù, poco o nulla vi ha parte[2581]. L'Eucaristia rendendoci soprannaturalmente e sommamente temperanti ci comunica una profonda sottomissione alla Verità e una grande docilità alle indicazioni di Dio, allontanando, così, da noi ogni forma di indurimento e incorreggibilità nel peccato e, quindi, da ogni castigo divino causato dai nostri peccati; più generalmente possiamo dire che l'Eucaristia:

1) ci tiene a distanza dai vizi e dai peccati che contrastano la temperanza tra i quali, in modo particolare, vi sono: la lussuria, la gola, l'ubriachezza, l'incontinenza, l'iracondia, la crudeltà, la superbia, la curiosità; e poiché la superbia è ritenuta da s. Tommaso la madre di tutti i peccati[2582] dobbiamo dire che massimamente da essa l'Eucaristia ci tiene lontani;

2) ci comunica sommamente quelle virtù infuse che sono parti della temperanza vale a dire : la verecondia, l'onestà, l'astinenza, la sobrietà, la castità e la pudicizia, la continenza, l'umiltà, la mansuetudine e la modestia[2583].

La verecondia è timore della turpitudine e riguarda direttamente il vituperio che è turpitudine penale e indirettamente riguarda il vizio, cui il vituperio è dovuto[2584]. La castità è virtù speciale perché è freno speciale

---

peccantis…. Et ideo intemperantia est simpliciter maius peccatum quam timiditas"

[2581]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 142 a. 4 " Respondeo dicendum quod exprobratio opponi videtur honori et gloriae. Honor autem excellentiae debetur, ut supra habitum est, gloria autem claritatem importat. Est igitur intemperantia maxime exprobrabilis, propter duo. Primo quidem, quia maxime repugnat excellentiae hominis, est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut supra habitum est. Unde et in Psalmo dicitur, homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. Secundo, quia maxime repugnat eius claritati vel pulchritudini, inquantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis. Unde et huiusmodi delectationes dicuntur maxime serviles."

[2582] Cfr. *S.Th.,* II-II q.153 a. 4 ad 2m "…superbia ponitur communis mater omnium peccatorum; et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur."

[2583]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 143 a. 1.

[2584]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 144 a.1 " Respondeo dicendum quod virtus dupliciter accipitur, proprie scilicet, et communiter. Proprie quidem virtus perfectio quaedam est, ut dicitur in VII Physic. Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiam si sit bonum, deficit a ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni. Est enim timor alicuius turpis, quod scilicet est exprobrabile, unde Damascenus dicit quod verecundia est timor de turpi actu. Sicut autem spes est de bono possibili et arduo, ita etiam timor est de malo possibili et arduo, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus

della concupiscenza relativamente ai piaceri impuri[2585]. Alla castità si oppone la lussuria che esamineremo qui di seguito mentre alla superbia si oppone l'umiltà che esamineremo più precisamente più avanti.

1) L'Eucaristia causa la nostra vittoria piena e totale sulla lussuria cui gli uomini sono massimamente attratti.

Alla castità si oppone la lussuria che è il vizio dei piaceri impuri; lussurioso è invero chi è dissoluto nei piaceri impuri[2586]. L'uso dei piaceri carnali, per essere lecito, si deve accordare, secondo l'ordine di ragione illuminata dalla fede soprannaturale, con il suo fine, che è la conservazione della specie umana e soprattutto la beatitudine eterna[2587], chi vuole gustare i

---

secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquod exprobrabile et turpe ad faciendum ut possibile et arduum, idest difficile ad vitandum, neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, proprie loquendo, non est virtus, deficit enim a perfectione virtutis. Communiter autem virtus dicitur omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus vel passionibus. Et secundum hoc, verecundia quandoque dicitur virtus, cum sit quaedam laudabilis passio."

[2585]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 151 a.2 " Respondeo dicendum quod nomen castitatis dupliciter accipitur. Uno modo, proprie. Et sic est quaedam specialis virtus, habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium quae sunt in venereis. Alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas et oppositum vitium, scilicet luxuria; ita etiam in quadam spirituali coniunctione mentis ad res aliquas consistit quaedam delectatio, circa quam est quaedam spiritualis castitas metaphorice dicta, vel etiam spiritualis fornicatio, similiter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali coniunctione ad id cui debet coniungi, scilicet ad Deum; et abstinet se ne delectabiliter aliis coniungatur, contra debitum divini ordinis, dicetur castitas spiritualis, secundum illud II ad Cor. XI, despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo. Si autem delectabiliter, contra debitum divini ordinis, coniungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundum illud Ierem. III, tu autem fornicata es cum amatoribus multis. Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus, quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter coniungatur. Principaliter tamen ratio huius castitatis consistit in caritate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis coniungitur Deo. "

[2586]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 153 a.1 " Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates. Maxime autem voluptates venereae animum hominis solvunt. Et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur."

[2587]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 153 a.2 " Respondeo dicendum quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo, ut quaelibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquod vere bonum. Sicut autem est vere bonum quod conservetur corporalis natura unius individui, ita etiam est quoddam bonum excellens quod conservetur natura speciei

piaceri venerei fuori di tale ordine pecca di lussuria. La lussuria è un peccato capitale poiché il piacere carnale che è oggetto della lussuria ha molta attrattiva, e per esso gli uomini commettono molti peccati[2588]. L'Eucaristia assimilandoci a Cristo ci munisce sommamente contro la lussuria donandoci, in particolare, anche un forte spirito contemplativo e allontanandoci dalla considerazione dei particolari il che, come indica s. Tommaso, è importante per vincere la lussuria e ogni forma di intemperanza[2589]. Munendoci efficacemente contro tale vizio, la Trinità in Cristo attraverso l'Eucaristia impedisce che le nostre potenze interiori restino fortemente sbandate a causa del prevalere in noi del peccato di lussuria e impedisce altresì che germinino in noi gli effetti negativi della lussuria; infatti le potenze inferiori dell'uomo, per far prevalere la lussuria, lottano fortemente contro quelle superiori che sono la ragione e la volontà, quando le potenze inferiori vincono, le superiori restano molto scompigliate e di conseguenza si ha che nell'uomo si producono effetti negativi che sono detti: le figlie della lussuria; tali effetti negativi sono: cecità della mente, inconsideratezza, precipitazione e incostanza nel giudizio, amore di sé stessi, odio di Dio, amore della vita presente, orrore della vita futura nella volontà[2590].

---

humanae. Sicut autem ad conservationem vitae unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum, unde Augustinus dicit, in libro de bono Coniug., quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. Et ideo, sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod competit saluti corporis; ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanae."

[2588]Cfr. ibid. a. 4 " Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem, ita quod ex eius appetitu homo procedit ad multa peccata perpetranda, quae omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriae est delectatio venereorum, quae est maxima. Unde huiusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis; tum etiam propter connaturalitatem huius concupiscentiae. Unde manifestum est quod luxuria est vitium capitale."

[2589]Cfr. *S.Th.,* II-II q.142 a. 3 "…Propter quod, ad vitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem."

[2590]Cfr. *S.Th.,* II-II q.142 a. 5 " Respondeo dicendum quod quando inferiores potentiae vehementer afficiuntur ad sua obiecta, consequens est quod superiores vires impediantur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriae maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo obiecto, scilicet delectabili, propter vehementiam delectationis. Et ideo consequens est quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem, simplex intelligentia, quae apprehendit aliquem finem ut bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. XIII, species decepit te, et concupiscentia

2) L'Eucaristia causa in noi la perfezione della santa umiltà.

Unendoci a Cristo che si è definito "mite e umile di cuore"(Mt. 11,29), l'Eucaristia riversa in noi anche la perfezione di un'altra virtù infusa importante, collegata alla temperanza: l'umiltà, che fa da contrappeso alla magnanimità; quest'ultima eccita fortemente l'uomo verso il bene arduo della salvezza eterna ma tale eccitazione potrebbe diventare eccessiva e smodata cioè potrebbe uscire dai limiti imposti dalla ragione illuminata dalla fede[2591], l'umiltà opera precisamente per impedire questo eccesso[2592] e

---

subvertit cor tuum. Et quantum ad hoc, ponitur caecitas mentis. Secundus actus est consilium de his quae sunt agenda propter finem. Et hoc etiam impeditur per concupiscentiam luxuriae, unde Terentius dicit, in eunucho, loquens de amore libidinoso, quae res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes. Et quantum ad hoc, ponitur praecipitatio, quae importat subtractionem consilii, ut supra habitum est, tertius autem actus est iudicium de agendis. Et hoc etiam impeditur per luxuriam, dicitur enim Dan. XIII, de senibus luxuriosis, averterunt sensum suum, ut non recordarentur iudiciorum iustorum. Et quantum ad hoc, ponitur inconsideratio. Quartus autem actus est praeceptum rationis de agendo. Quod etiam impeditur per luxuriam, inquantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiae ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Unde Terentius dicit, in eunucho, de quodam qui dicebat se recessurum ab amica, haec verba una falsa lacrimula restringet. Ex parte autem voluntatis, consequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus est appetitus finis. Et quantum ad hoc, ponitur amor sui, quantum scilicet ad delectationem quam inordinate appetit, et per oppositum ponitur odium Dei, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est appetitus eorum quae sunt ad finem. Et quantum ad hoc, ponitur affectus praesentis saeculi, in quo scilicet aliquis vult frui voluptate, et per oppositum ponitur desperatio futuri saeculi, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas."

[2591]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 161 a. 1 ad 3m.

[2592]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 161 a. 1 in c." Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni, et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi, secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem, circa illos autem qui se habent per modum retractionis, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quae temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa, et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quae firmat animum contra desperationem, et impellit ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam, et haec est magnanimitas. Et sic patet quod humilitas est quaedam virtus."

realizza tale effetto donando all'anima la conoscenza dei suoi difetti[2593]; tale conoscenza, si badi bene, in quanto l'umiltà è una virtù infusa, è partecipazione soprannaturale alla conoscenza di Cristo e perciò è del tutto aliena da ogni disperazione e avvilimento causati da un insipiente esame della nostra miseria. In questa linea l'Eucaristia attraverso l'umiltà, raffrenando l'uomo perché questi mantenga una retta e ordinata relazione con il bene arduo che è Dio e la beatitudine, attua in noi la riverenza per la quale ci sottomettiamo a Dio; e inoltre , poiché il male che è in noi è da noi stessi mentre il bene che è in noi e negli altri è da Dio, perciò mettendoci a confronto con gli altri l'Eucaristia ci porta ad avere un atteggiamento di umiltà verso tutti, sottomettendoci a ciò che è di Dio negli altri; questo non significa sottomettere quello che è di Dio in noi a ciò che appare di Dio negli altri, infatti quelli che hanno i doni di Dio, sanno di averli e possono lecitamente preferire tali doni che conoscono provenire da Dio a quelli che in altri appaiono comunicati da Dio, inoltre questo non significa che bisogna sottomettere quello che è umano in noi a ciò che è umano negli altri; può tuttavia ciascuno ritenere di non avere qualcosa di buono che è nel prossimo o può di ritenere di avere qualcosa di malvagio che non è nel prossimo e da ciò può sottomettere sé stesso al prossimo per umiltà[2594]. La Trinità SS.ma in Cristo, attraverso l'Eucaristia, causa in noi non solo l'umiltà ma la

[2593]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 161 a. 2 " Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quae sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportione eius quod suam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem sicut regula quaedam directiva appetitus. Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est quod humilitas proprie est moderativa motus appetitus."

[2594]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 161a. 3 " Respondeo dicendum quod in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum, sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem, secundum illud Osee XIII, perditio tua, Israel, ex me tantum auxilium tuum. Humilitas autem, sicut dictum est, proprie respicit reverentiam qua homo Deo subiicitur. Et ideo quilibet homo, secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subiicere quantum ad id quod est Dei in ipso. Non autem hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est Dei in seipso, subiiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt se ea habere, secundum illud I ad Cor. II, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis. Et ideo absque praeiudicio humilitatis possunt dona quae ipsi acceperunt, praeferre donis Dei quae aliis apparent collata, sicut apostolus, ad Ephes. III, dicit, aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius. Similiter etiam non hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est suum in seipso, subiiciat ei quod est hominis in proximo. Alioquin, oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio, cum tamen apostolus absque praeiudicio humilitatis dicat, Galat. II, nos natura Iudaei, et non ex gentibus peccatores. Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est, ex quo potest ei se subiicere per humilitatem."

perfezione di tale virtù infusa e così ci tiene sommamente a riparo dalle insidie della superbia che consiste in un disordinato appetito della propria eccellenza[2595], si oppone radicalmente alla umiltà, è peccato capitale ed è indicata come il principio di tutti i peccati . L'umiltà è la più grande delle virtù dopo le virtù teologali, dopo le virtù intellettuali che informano la stessa ragione ordinatrice, e dopo la giustizia che costituisce l'ordine universale, essendo l'umiltà un particolare ordinamento della ragione[2596], in ordine alla beatitudine eterna.

[2595] Cfr. *S.Th.,*II-II q.162 a. 2 in c. "[…]superbia est speciale peccatum, quia habet speciale obiectum, est enim inordinatus appetitus propriae excellentiae."

[2596]Cfr. ibid. a. 5 in c. " Respondeo dicendum quod bonum humanae virtutis in ordine rationis consistit. Qui quidem principaliter attenditur respectu finis. Unde virtutes theologicae, quae habent ultimum finem pro obiecto, sunt potissimae. Secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quae sunt ad finem. Et haec quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante, participative autem in appetitu per rationem ordinato. Quam quidem ordinationem universaliter facit iustitia, praesertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subiectum humilitas in universali quantum ad omnia, quaelibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas; et virtutes intellectuales, quae respiciunt ipsam rationem; et post iustitiam, praesertim legalem; potior ceteris est humilitas."

CAP. XV

L'EUCARISTIA REALIZZA IN NOI LA VITTORIA NEL COMBATTIMENTO SPIRITUALE CONTRO LA CARNE, IL DEMONIO E IL MONDO.

Mi sembra opportuno a questo punto, per delineare piu` profondamente l'opera che la Trinità SS.ma realizza mediante Cristo e attraverso l'Eucaristia nella nostra vita spirituale, considerare l`aspetto della lotta che l'uomo in Cristo deve ingaggiare contro cio` che si pone come ostacolo alla sua vita secondo la S. Verita`, vale a dire contro i tre cosiddetti nemici spirituali dell'anima umana: il demonio, la carne e il mondo[2597].

[2597]Cfr. *S.Th.,* I q. 114 a.1 " Respondeo dicendum quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum, et ideo proximus finis cuiuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quaeritur aliquis alius finis, vel bonus vel malus, bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit, vel quantum ad scientiam vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi quomodo tentare diversis diversimode attribuatur. Homo enim tentare dicitur, quandoque quidem ut sciat tantum, et propter hoc, tentare Deum dicitur esse peccatum; quia homo, quasi incertus, experiri praesumit Dei virtutem. Quandoque vero tentat ut iuvet, quandoque vero, ut noceat. Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum praecipitando. Et secundum hoc, dicitur proprium officium eius tentare, nam etsi homo

Molto chiaro e interessante a questo riguardo è un testo di s. Tommaso in cui il s. Dottore afferma che la carne tenta l'uomo spingendo al male o ritraendo dal bene[2598], il diavolo tenta l'uomo fortissimamente sui nostri punti deboli collegati alla carne e opera in modo duplice: inizia col proporre qualcosa che ha specie di bene per poi condurre al male e quando ha realizzato il suo scopo e condotto l'anima al peccato grave allora opera in particolare perché la persona non risorga da tale peccato[2599]; il mondo tenta in modo duplice: attraverso lo smoderato desiderio di cose temporali e poi attraverso i tiranni e persecutori ossia atterrendo[2600]. Dice s. Tommaso :

---

aliquando sic tentet, hoc agit inquantum est minister Diaboli. Deus autem tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur Deut. XII, *tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum*. Caro autem et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter, inquantum scilicet potest cognosci qualis sit homo, ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam Diabolus utitur ad tentandum".

[2598]Cfr. *In or.*, a. 6 "Sed tentatur homo a propria carne, a Diabolo, et a mundo. A carne dupliciter. Primo quia caro instigat ad malum: caro enim semper quaerit delectationes suas, scilicet carnales, in quibus est saepe peccatum. Qui enim immoratur delectationibus carnalibus, negligit spiritualia. Iac. I, 14: unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua. Secundo tentat caro retrahendo a bono. Nam spiritus, quantum est de se, semper delectaretur in spiritualibus bonis; sed caro aggravans impedit spiritum. Sap. IX, 15: corpus quod corrumpitur, aggravat animam. Rom. VII, 22: condelector legi Dei secundum interiorem hominem; video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Sed haec tentatio, scilicet carnis, est valde gravis, quia inimicus noster, scilicet caro, coniunctus est nobis: et, sicut dicit Boetius, nulla pestis efficacior est ad nocendum quam familiaris inimicus. Et ideo contra eam vigilandum est. Matth. XXVI, 41: vigilate et orate, ne intretis in tentationem."

[2599]Cfr. *In or.,* a.6 "Diabolus fortissime tentat. Nam postquam conculcatur caro, insurgit alius, scilicet Diabolus, contra quem est nobis magna colluctatio. Apostolus, Ephes. VI, 12: non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum. Unde et signanter dicitur tentator. I Thess. III, 5: ne forte tentaverit vos is qui tentat. In tentatione autem sua callidissime procedit. Ipse enim, sicut bonus dux exercitus qui obsidet aliquod castrum, considerat infirma eius quem impugnare vult, et ex illa parte unde magis est homo debilis, tentat eum. Et ideo tentat de illis vitiis ad quae homines conculcata carne magis proni sunt, ut de ira, de superbia, et de aliis spiritualibus vitiis. I Petr. V, 8: adversarius vester Diabolus tanquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret. Facit autem duo Diabolus dum tentat: quia non statim proponit illi quem tentat, malum aliquod apparens, sed aliquid quod habeat speciem boni, ut saltem in ipso principio per illud removeat eum aliquantulum a proposito suo principali, quia postmodum facilius inducit ipsum ad peccandum, quando illum vel modicum avertit. Apostolus, II Cor. XI, 14: ipse Satanas transfigurat se in Angelum lucis. Deinde postquam induxit eum ad peccandum, sic alligat eum ut non permittat eum a peccatis resurgere. Iob XL, 12: nervi testiculorum eius perplexi sunt. Sic ergo duo facit Diabolus: quia decipit, et deceptum detinet in peccato."

[2600]Cfr. ibid." .. mundus dupliciter tentat. Primo per nimium et immoderatum desiderium

"[...]vita nostra[...]est quaedam militiam" [2601]

avvisandoci che la vita morale soprannaturale e` vita di lotta contro questi nemici che sono realta` ben presenti e operanti per impedire la nostra piena unione con Cristo.

Noi giungiamo alla vita piena in Cristo e soprattutto alla beatitudine eterna attraverso la vittoria su questi nostri nemici spirituali, e tale vittoria viene in noi dalla Trinità SS.ma in Cristo attraverso l'Eucaristia. L' Eucaristia portando, infatti, in noi la perfezione di Cristo e assimilandoci a Lui ci dona con Lui la sua vittoria su questi nemici; Cristo precisamente volle essere tentato per mostrarci che è in Lui e con Lui, attraverso il Mistero Eucaristico, che noi vinciamo ogni tentazione e insidia di tali avversari[2602].

A) L'Eucaristia come causa della distruzione del peccato in noi.

---

rerum temporalium. Apostolus, I Tim. VI, 10: radix omnium malorum est cupiditas. Secundo per persecutores et tyrannos terrendo. Iob XXXVII, 19: nos quoque involvimur tenebris. II Tim. III, 12: omnes qui pie volunt vivere in Christo Iesu, persecutionem patientur. Matth. X, 28: nolite timere eos qui occidunt corpus. Sic ergo patet quid est tentatio, et qualiter tentatur homo, et a quo. Sequitur videre qualiter homo liberatur. Circa quod sciendum est, quod Christus docet nos rogare non ut non tentemur, sed ut non inducamur in tentationem. Nam si homo vincit tentationem, meretur coronam; et ideo dicitur Iac. I, 2: omne gaudium existimate, fratres cum in tentationes varias incideritis. Eccli. II, 1: Fili, accedens ad servitutem Dei ([...]) praepara animam tuam ad tentationem. Item Iac. I, 12: beatus vir qui suffert tentationem: quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae."

[2601]Cfr. *In Eph.* c.6 l.3-4; "[...]vita nostra[...] est quaedam militiam", *In II Ad Cor.* c. X l. 1; *In Iob.* c.7.

[2602]Cfr. *S.Th.* p.III q.41 a.1 in c. "Respondeo dicendum quod Christus tentari voluit, primo quidem, ut nobis contra tentationes auxilium ferret. unde gregorius dicit, in homilia, non erat indignum redemptori nostro quod tentari voluit, qui venerat et occidi, ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram sua morte superavit. Secundo, propter nostram cautelam, ut nullus, quantumcumque sanctus, se existimet securum et immunem a tentatione. Unde etiam post Baptismum tentari voluit, quia, sicut hilarius dicit, super Matth., in sanctificatis maxime diaboli tentamenta grassantur, quia victoria magis est ei exoptanda de sanctis. Unde et eccli. ii dicitur, Fili, accedens ad servitutem Dei, sta in iustitia et timore, et praepara animam tuam ad tentationem. tertio, propter exemplum, ut scilicet nos instrueret qualiter diaboli tentationes vincamus. unde Augustinus dicit, in iv de trin. Quod Christus diabolo se tentandum praebuit, ut ad superandas tentationes eius mediator esset, non solum per adiutorium, verum etiam per exemplum. quarto, ut nobis fiduciam de sua misericordia largiretur. unde dicitur heb. iv, non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia, pro similitudine, absque peccato."

Poiché tali realtà a noi avverse operano contro di noi spingendoci al peccato mi sembra importante introdurre questo argomento con una breve trattazione sul peccato nella dottrina tomista. Abbiamo visto che la virtù soprannaturale è un abito buono che ci dispone a compiere la volontà di Dio, cioè ci dispone a compiere azioni buone che ci fanno meritare la beatitudine del Cielo; alla virtù e alle azioni soprannaturalmente meritorie si oppongono i vizi e i peccati. I vizi sono abiti cattivi che dispongono alle azioni malvagie che sono i peccati[2603]; più precisamente la definizione classica che s. Tommaso ripropone del peccato è quella secondo cui il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contrari alla Legge eterna, ossia in particolare è un atto volontario che può essere quasi scelto, come lo stesso volere e lo stesso scegliere, o può essere comandato dalla volontà, come gli atti esteriori di parola e di operazione[2604]. La diversa gravità dei peccati dipende anzitutto dagli oggetti di essi: un atto che ha per oggetto Dio, cioè che è direttamente fatto contro Dio (es. la bestemmia) è più grave di un peccato che abbia ad oggetto direttamente l'uomo, un peccato fatto contro l'uomo, cioè che ha ad oggetto l'uomo, è più grave di un peccato che abbia ad oggetto le cose esteriori; la differenza della gravità dei peccati che si considera in base agli oggetti dei peccati è la prima[2605], ve ne sono però altre da considerare, tra cui l'opposizione del peccato ad una virtù più o meno importante[2606], la causa (diretta, cioè la volontà, o indiretta, come può essere l'ignoranza) che abbia determinato il peccato[2607] (il peccato compiuto per malizia certa è più grave del peccato commesso per ignoranza o per passione), il verificarsi o meno di una circostanza aggravante, l'entità del danno che tale peccato arreca; il peccato è inoltre aggravato in ragione della

---

[2603]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 71 aa. 1-3

[2604]Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 71 a. 6 in c. " Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet, sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex, una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo, unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, dictum vel factum vel concupitum; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, contra legem aeternam."

[2605]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 73 a. 3.

[2606]Cfr. ibid. a. 4 .

[2607]Cfr. ibid. a. 6 .

persona che lo compie (un atto peccaminoso commesso da un sacerdote è più grave dello stesso atto in quanto commesso da un laico, un parricidio è più grave di un omicidio e se quel figlio parricida fosse un sacerdote tale peccato sarebbe ancora più grave) e in ragione della persona che lo subisce (un peccato contro un sacerdote o contro il proprio genitore è evidentemente più grave)[2608]. Il soggetto del peccato è la volontà, la volontà è il principio degli atti volontari, sia degli atti buoni che degli atti malvagi, e appunto questi ultimi sono i peccati[2609]; tuttavia anche le altre potenze possono essere soggetto dei peccati in quanto mosse dalla volontà, che è il primo movente[2610], perciò il peccato può essere nella sensualità poiché l'atto della sensualità può essere volontario in quanto la sensualità, cioè l'appetito sensitivo, è nata per essere mossa dalla volontà [2611], il peccato può essere nella ragione sia in quanto erri nella conoscenza della verità e ciò possa esserle imputato a causa della ignoranza o errore circa cose che può e deve conoscere, sia in quanto comanda o non impedisce gli atti disordinati delle forze inferiori [2612] .

L'Eucaristia assimilandoci a Cristo che è impeccabile tiene lontano da noi il peccato rafforzando nel bene anzitutto la nostra volontà e con essa

[2608]Cfr. ibid. aa. 7-10.

[2609]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 74 a.1 "..Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra habitum est; sequitur quod voluntas, quae est principium actuum voluntariorum, sive bonorum sive malorum, quae sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subiecto."

[2610]Cfr. ibid. a. 2 " Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, omne quod est principium voluntarii actus, est subiectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur; ut supra dictum est, cum de voluntario ageretur. Unde non sola voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illae potentiae quae possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi, per voluntatem. Et eaedem etiam potentiae sunt subiecta habituum moralium bonorum vel malorum, quia eiusdem est actus et habitus."

[2611]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 74 a . 3 " Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum potest inveniri in qualibet potentia cuius actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, idest appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum."

[2612]Cfr. ibid. a. 5 " Respondeo dicendum quod peccatum cuiuslibet potentiae consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet. Habet autem ratio duplicem actum, unum quidem secundum se, in comparatione ad proprium obiectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est inquantum est directiva aliarum virium. Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione. Et primo quidem, inquantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet."

tutte le altre potenze della nostra anima sicché la nostra vita sia regolata dalla Legge eterna attraverso la conoscenza che noi ne abbiamo con la ragione superiore. La regola della Legge divina è intesa dalla ragione superiore, ne consegue che l'ultima sentenza, per la quale il giudizio si conclude, appartiene alla ragione superiore, quando invero si deve giudicare di molte cose, il giudizio finale è di ciò che sta in ultimo; negli atti umani ciò che sta per ultimo è l'atto stesso, il preambolo è la dilettazione (il piacere) che induce all'atto; alla ragione superiore attiene propriamente il consenso all'atto, mentre alla ragione inferiore, che ha un giudizio più basso, attiene il giudizio-preambolo, cioè il giudizio sulla dilettazione, ossia sul piacere; la ragione superiore può giudicare anche riguardo al piacere perché tutto ciò che è sottomesso al giudizio dell'inferiore, è sottomesso anche al giudizio del superiore, ma la ragione inferiore non può dare il consenso all'atto[2613]. Il consenso al peccato procede sempre dalla ragione superiore e si attua allorché essa non dirige gli atti umani secondo la Legge divina e non impedisce l'atto del peccato[2614]. Il giudizio della ragione superiore sulla dilettazione può arrivare a dirigere o impedire la dilettazione, ma prima che si arrivi al giudizio della ragione superiore, appena la

[2613]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 74 a. 7 " Respondeo dicendum quod consensus importat iudicium quoddam de eo in quod consentitur, sicut enim ratio speculativa iudicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quod in omni iudicio ultima sententia pertinet ad supremum iudicatorium, sicut videmus in speculativis quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia. Quandiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quaeritur, unde adhuc est suspensum iudicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinae, ut supra dictum est. Unde cum regula legis divinae sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quae intendit rationibus aeternis. Cum autem de pluribus occurrit iudicandum, finale iudicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; praeambulum autem est delectatio, quae inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quae habet inferius iudicium, pertinet iudicium praeambulum, quod est de delectatione. Quamvis etiam et de delectatione superior ratio iudicare possit, quia quidquid iudicio subditur inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non convertitur."

[2614]Cfr. ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire; sive cogitet de lege aeterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit, cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cuiusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione, quia, ut Augustinus dicit, XII de Trin., non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat aut serviat."

sensualità propone la dilettazione, la ragione inferiore, deliberando attraverso ragioni temporali, a volte accetta la dilettazione e allora il consenso alla dilettazione attiene direttamente alla ragione inferiore, ma, in quanto la ragione superiore non ha ordinato gli atti umani secondo le ragioni eterne e non ha impedito tale consenso della ragione inferiore, il consenso al peccato procede sempre (indirettamente, come in questo caso o direttamente) dalla ragione superiore[2615], se tuttavia, considerate le ragioni eterne, l'uomo persevera nello stesso consenso al peccato, tale consenso attiene direttamente alla ragione superiore.

L'Eucaristia possiamo dire che opera particolarmente: sulla ragione superiore rendendola forte nell'ordinare gli atti umani secondo le ragioni eterne, ma anche sulla volontà che è la causa sufficiente del peccato, più generalmente possiamo dire che questo sacramento opera sulla ragione e sulla volontà dell'uomo. Operando su queste due potenze dell'anima l'Eucaristia aiuta l'uomo a non consentire al peccato; infatti il consenso è atto della virtù appetitiva dell'uomo non assolutamente ma conseguentemente all'atto della ragione che delibera e giudica; in questo invero termina il consenso: che la volontà tende in ciò che è stato giudicato con la ragione; perciò il consenso può essere attribuito alla volontà e alla ragione[2616]. La causa immediata e prossima del peccato è, più precisamente, la volontà che agisce senza applicazione della regola della ragione e della Legge divina[2617]; causa remota del peccato è l'apprensione della parte sensitiva e anche dell'appetito sensitivo; infatti dall'apprensione dei sensi l'appetito sensitivo può essere inclinato verso qualcosa di peccaminoso, tale inclinazione attrae la ragione e la volontà al peccato, la volontà e la ragione sono normalmente libere di seguire o meno tale inclinazione al peccato, se la seguono peccano; quindi causa immediata e prossima del peccato è la

[2615]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 74 a. 8 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est. Et tamen ipsa etiam ratio inferior potest averti a rationibus aeternis. Quia etsi non intendit eis ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis; intendit tamen eis ut secundum eas regulata. Et hoc modo, ab eis se avertens, potest peccare mortaliter. Nam et actus inferiorum virium, et etiam exteriorum membrorum, possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes aeternas."

[2616]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 74 a. 7 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod consentire est actus appetitivae virtutis non absolute, sed consequenter ad actum rationis deliberantis et iudicantis, ut supra dictum est, in hoc enim terminatur consensus, quod voluntas tendit in id quod est ratione iudicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi."

[2617]Cfr. ibid. q. 75 a.1 ad 3m.

ragione e la volontà, causa remota è l'immaginazione e l'appetito sensitivo[2618].

L'Eucaristia, unendo l'uomo a Cristo e alle sue perfezioni, opera sulle nostre potenze interiori, come visto, cioè anche sul nostro appetito sensitivo e sulla nostra immaginazione assimilandoci in tutto a Cristo; in questo modo l'Eucaristia agisce potentemente sulle varie cause interiori ed esteriori di peccato e ci allontana sommamente da ogni iniquità.

B) Cause di peccato interiori ed esteriori.

Ma cosa intendiamo per cause interiori ed esteriori di peccato? Nella *Summa Theologiae* s. Tommaso afferma che cause interiori del peccato sono: l'ignoranza, la malizia e la passione[2619]; cause esteriori del peccato sono invece: il diavolo e l'uomo[2620]; ulteriormente s. Tommaso tratta anche del tema del peccato che è causa di un altro peccato. Da parte nostra, basandoci più direttamente sulla Tradizione e anche su altri testi di s. Tommaso, svilupperemo la nostra trattazione considerando che i nostri nemici spirituali, contro cui dobbiamo combattere, sono essenzialmente tre: il demonio, la carne e il mondo, come visto al principio. Trattando della carne, però, noi parleremo anche delle cause interiori di peccato e del peccato in quanto causa di un altro peccato. In questo modo noi presenteremo, senza mutilazioni, l'intera dottrina tomista e precisamente per il fatto che tale dottrina esamina la questione se Dio possa essere considerato come causa di peccato vogliamo subito chiarire cosa afferma s. Tommaso a riguardo. Prima di tutto domandiamoci cosa è veramente la tentazione e chi sono i tentatori dell'uomo? S. Tommaso ci risponde affermando che la tentazione e` propriamente mettere qualcuno alla prova, sperimentare una persona per conoscere qualcosa di lui, questo puo` farsi per un fine buono o per un fine cattivo: il fine buono e` quello di promuovere quella persona, di farla crescere, il fine cattivo e` quello di sovvertire quell'uomo e deviarlo[2621]. Tentatore per fine buono e` Dio e puo` esserlo l'uomo, tentatori per fine cattivo sono: il diavolo, la carne e il mondo; questi ultimi due si dice che tentano strumentalmente o materialmente in quanto attraverso quella tentazione si puo` conoscere quella persona da cio` che segua o disprezzi le concupiscenze della carne e

[2618]Cfr. *S.Th.,* q. 75 a. 2.
[2619] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 76 pr.
[2620] Cfr. ibid. q. 79 pr.
[2621]Cfr. *S.Th.,* I q. 114 a. 2.

da cio` che disprezzi le cose prospere e avverse del mondo e della vita umana; di essi, cioe` della carne e del mondo, il diavolo si serve per tentare l'uomo; tentatore per fine cattivo può essere anche l'uomo che, perciò, in questo caso si fa strumento del demonio[2622]. Precisiamo che Dio mette alla prova l'uomo con la tentazione ma Egli non è causa del peccato dell'uomo:

- né direttamente perché il peccato è un atto contrario alla volontà di Dio,

- né indirettamente perché Dio non è obbligato a dare sempre l'aiuto per cui l'uomo sfugge il peccato[2623]. Dio è causa dell'atto del peccato ma non del peccato, ossia è causa dell'atto in quanto perfezione ma non è causa dell' imperfezione peccaminosa unita ad un tale atto[2624]; Egli mette a nostra disposizione la forza per il bene ma ci lascia liberi e se noi usiamo questa forza per peccare la colpa è nostra.

C) La lotta contro la carne.

[2622]Cfr. *S.Th.,* I q. 114 a. 2. "Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum praecipitando. Et secundum hoc, dicitur proprium officium eius tentare, nam etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit inquantum est minister diaboli. Deus autem tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire.

Unde dicitur Deut. XII, tentat vos dominus deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum.

Caro autem et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter, inquantum scilicet potest cognosci qualis sit homo, ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum."

[2623] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 79 a. 1 in c.

[2624]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 79 a. 2 in c. "Respondeo dicendum quod actus peccati et est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente; ut patet per Dionysium, V cap. de Div. Nom. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio. Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc, Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu."

La carne[2625] e` il nemico piu` intimo e insomma in certo modo il piu` difficile da vincere, giacche` lo abbiamo sempre in noi e ci muove continuamente guerra. Per carne, in quanto nemico spirituale, s. Tommaso intende essenzialmente 2 cose :

1) l'attrazione dei beni della carne, cioè l'attrazione ai peccati carnali[2626];

2) il disordine interiore dell'uomo causato dal peccato originale e dai peccati personali, disordine che inclina l'uomo al peccato e in particolare lo attrae a volere il bene dilettevole fuori dalla regola morale fissata dalla Legge eterna; possiamo dire che la carne in questo senso e` la stessa concupiscenza intesa in modo ampio[2627] o il fomite[2628]. Dice s. Tommaso a questo riguardo:

> Dicitur autem homo carnalis, quia eius ratio carnalis est, quae dicitur carnalis dupliciter. Uno modo ex eo quod subditur carni, consentiens his, ad quae caro instigat, secundum illud I Cor. III, 3: cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et cetera. Et hoc modo intelligitur de homine nondum per gratiam reparato. Alio modo dicitur ratio esse carnalis, ex eo quod a carne impugnatur, secundum illud Gal. V, 17: caro concupiscit adversus spiritum. Et hoc modo intelligitur esse carnalis ratio etiam hominis sub gratia constituti. Utraque enim carnalitas provenit ex peccato, unde subdit venumdatus sub peccato. Sed tamen notandum quod carnalitas quae importat rebellionem carnis ad spiritum, provenit ex peccato primi parentis, quia hoc pertinet ad fomitem, cuius corruptio ex illo peccato derivatur. Carnalitas autem quae importat subiectionem ad carnem, provenit non solum ex peccato originali, sed etiam actuali, per quod homo obediendo concupiscentiis carnis, servum se carnis constituit; unde subdit venumdatus sub peccato, scilicet vel primi parentis, vel proprio.[2629]

La carne è, quindi, essenzialmente, in questo senso, una inclinazione al peccato, causata in particolare dal peccato originale e rafforzata dal peccato attuale, è precisamente questa inclinazione che determina in noi, interiormente, una attrazione ai peccati carnali, e dunque possiamo

---

[2625] S. Tommaso parla della carne come nemico dell'uomo in vari testi: *In Rom.* c.7 lec.III; In Gal. c.5 l.IV e V;Cfr. *S.Th.*II-IIae q.29 a.1 in c.; per un adeguato sviluppo del tema in S. Tommaso vedi inoltreCfr. *S.Th.,* I-IIae q.2 a.6;q.9a.2;q.10 a.3; q.17 a.7; q.30 a.1;q.31 a.5 . a.8:q.33 a.3; q.35 a.5; q.38 a.4; q.77 a.1; II-IIae q.29 a.4;q.118 a.6;q.123 a.8 ad 1; q.155 a.4 ad 2; q.180 a.1, a.2 ad 3, a.7; III q.18 a.6 ad 2; aggiungi I-II q.70 a.4;II-II q.25 a.5.

[2626]Cfr. *S.Th.,* II-II, q. 55 a. 1 ad 3.

[2627] Masson o.p., "La tentation", *La Vie Spirituelle*, n.51 (1923) p. 216; vedi anche *De Malo* q.4 a.2 ad 4;Cfr. *S.Th.,* I-IIae q.82 a.3; *Super Sent.* II d. 30 q.1 a.3 ad 2

[2628]Cfr. *S.Th.,* I-II q.70 a.4, q.77 aa.1-5; II-IIae q.25 a.5.

[2629] *In Rom* c.7 l.3

affermare che in sostanza le due realtà indicate nella parola carne sono più profondamente una sola cosa: il disordine interiore dell'uomo causato dal peccato originale e dai peccati personali, disordine che inclina l'uomo al peccato.

Che s. Tommaso indichi con il termine carne, in quanto nemico spirituale dell'uomo, precisamente tale inclinazione si deduce anche da questo testo e da altri che appunto presentando la carne come uno dei nemici spirituali aggiungono a chiarificazione lo stesso testo di Gal 5,17:

> "Item ex convictu eorum quos peccare vident, dolent: 2 Pet. 2: habitans apud eos qui de die in diem animam justi iniquis operibus cruciabant. Item a tentationibus mundi, carnis, et hostis: Gal. 5: caro concupiscit adversus spiritum etc."[2630]

La carne è insomma un disordine che si annida nelle potenze dell'uomo e che lo spinge a peccare[2631] e proprio in quanto la carne spinge l'uomo al peccato essa si dice che ha desideri contrari allo Spirito Santo. Tale disordine, come detto, è causato anzitutto dal peccato originale ed è rafforzato con il peccato attuale.

1)L'Eucaristia purificando l'uomo dalla carne lo porta ad una profonda somiglianza con Cristo e con la condizione dei nostri progenitori prima del peccato originale.

Nel Paradiso terrestre l'uomo era dotato della giustizia originale per la quale la volonta` era sottomessa a Dio; questa soggezione della volonta` a Dio era l'aspetto primario e principale della soggezione dell'uomo a Dio perche` e` la volonta` che muove al fine tutte le altre potenze dell'anima[2632]; inoltre la ragione teneva sotto di se` tutte le forze inferiori dell'anima e la stessa ragione, a Dio soggetta, da Dio stesso era perfezionata per la grazia[2633]. La sottomissione della ragione a Dio non era solo naturale e la

---

[2630] *In Ps.* 33, n. 17.

[2631] Cfr. *De Malo* q.2 a.3 ad 5m, a.12 ad 5; *S.Th.,* q.85 aa.1-4.

[2632] Cfr. *S.Th.,* I-IIae q.82 a. 3 in c. "..Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quae quidem subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est…"

[2633] Cfr. *S.Th.,* I-IIae q.85 a.3 in c. " Respondeo dicendum quod per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut iam dictum est."

sottomissione delle potenze inferiori alle superiori e del corpo all'anima non era naturale, era il dono soprannaturale di grazia che realizzava in quel modo altissimo la sottomissione di tutto l'uomo a Dio, percio` perduta la grazia con il peccato e` andato perso anche il conseguente ordine delle potenze nell'anima[2634]. I nostri progenitori, secondo s. Tommaso, avevano le passioni ma solo quelle confacenti al loro stato, ossia quelle che possono essere del bene presente, come la gioia e l'amore, e quelle che sono del bene futuro, come il desiderio e la speranza non affligente; inoltre avevano queste passioni in modo diverso da come le abbiamo noi perche` l'appetito sensitivo era tutto sottomesso alla ragione, dunque essi avevano solo passioni conseguenti il giudizio della ragione, non avevano passioni antecedenti il giudizio della ragione; il corpo umano in stato di innocenza era impassibile alle passioni che tolgono la disposizione naturale; e l'anima umana in quello stato era impassibile alle passioni che impediscono la ragione[2635]. A questo proposito è interessante considerare come S. Tommaso afferma che in Cristo non vi fu contrarieta` della carne contro lo spirito: in Lui non vi era la concupiscenza della carne. Ebbene nella sua Umanita` Ss.ma e Immacolata, per la sua grazia, attraverso l'Eucaristia la nostra umanita` viene restaurata viene riordinata e addirittura, come afferma il s. Dottore in un altro testo, puo` essere totalmente purificata dal fomite:

> "Pronitas ad malum qui dicitur fomes, non sequitur naturam sicut habilitas ad bonum sed consequitur corruptionem naturae quae est ex culpa; et ideo fomes totaliter per gratiam tolli potest." [2636]

[2634]Cfr. *S.Th.*Ia q.95 a.1 in c. "[…]Sed quod etiam fuerit conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. VII, Deus fecit hominem rectum. Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae, quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit. Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in Daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit cap. IV de Div. Nom. Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae, non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit, XIII de Civitate Dei, quod posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt, senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae. Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur."

[2635]Cfr. *S.Th.*Ia q.95 a. 2.

[2636] *De Malo* q.2 a.12 in c. et ad 5 .

L' Eucaristia riporta o può riportare, in certo modo, l'uomo in una condizione molto vicina a quella dei nostri progenitori prima del peccato originale; e riporta o può riportare l'uomo in tale condizione prendendolo dalla situazione attuale per cui a causa del peccato le varie potenze dell'anima sono infettate dalla carne e come destituite dal proprio ordine per il quale conducono alla virtù.

Già lo vedemmo in precedenza parlando della grazia: quattro sono le potenze dell'anima umana che possono essere soggetti delle virtù: cioe` la ragione in cui e` la prudenza, la volonta` nella quale e` la giustizia; l'appetito irascibile in cui e` la fortezza e l'appetito concupiscibile in cui e` la temperanza.

Per effetto proprio del peccato originale, in quanto la volonta` e` destituita dal suo ordine al bene si ha la ferita della malizia, in quanto la ragione e` destituita dal suo ordine al vero si ha la ferita della ignoranza, in quanto l'appetito irascibile e` destituito dal suo ordine al bene arduo si ha la ferita della infermita` e infine in quanto l'appetito concupiscibile e` destituito dal suo ordine al bene dilettevole moderato dalla regola della ragione si ha la ferita della concupiscenza; in questo disordine precisamente sta quello che noi indichiamo con il termine carne: abito malvagio, che rende l'uomo restio a seguire la via della virtù[2637] e, conseguentemente, lo inclina al peccato.

2) L'Eucaristia come antidoto contro i malefici effetti del peccato personale, in particolare.

Il disordine che la carne determina in noi (e che, come detto, ci spinge porre in atto le cause interiori di peccato o a cedere ad esse) riprende o aumenta a causa dei peccati personali soprattutto se mortali. Per i peccati personali, infatti:

1) in coloro che sono stati battezzati si ravviva la concupiscenza e si accresce la difficoltà a fare il bene, la volontà torna a indurirsi nella tendenza verso il bene, la ragione si inebetisce soprattutto sulle cose da farsi e la persona diviene più debole nella lotta contro i nemici spirituali;

2) in coloro che non sono stati battezzati, diminuisce ulteriormente l'inclinazione dell'uomo alla virtù: la ragione e` ulteriormente inebetita soprattutto nelle cose da farsi, la volonta` e` ulteriormente indurita nella tendenza verso il bene; si accresce la difficolta` di agire bene e infine

[2637] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 82 a. 1 .

la concupiscenza si fa piu` ardente[2638].

Rafforzando potentemente il fuoco peccaminoso della carne, ogni peccato mortale è causa di altro peccato in quanto spinge l'uomo a ulteriori peccati ma più direttamente, nel pensiero di s. Tommaso, alcuni peccati sono, in particolare, causa di peccato; tali peccati sono detti capitali proprio perché da essi scaturiscono, in certo modo, altri peccati. Più precisamente questi peccati capitali sono come cause finali dei peccati che da essi traggono origine[2639]. I peccati capitali sono 7 : gola, avarizia, accidia, lussuria, vanità, invidia, ira[2640]; tra essi non è indicato il peccato di superbia perché esso è il re regina tra i vizi, è, infatti, l'origine dei vizi e peccati quanto al fine [2641] mentre, quanto all'esecuzione l'avarizia (che è indicata tra i peccati capitali) è l'origine dei peccati perché nell'esecuzione primo è ciò che dà l'opportunità di adempiere tutti i desideri del peccato, cioè le ricchezze, il cui desiderio smodato è precisamente l'avarizia[2642].

Se l'Eucaristia è potente antidoto contro il peccato essa lo è, evidentemente, in modo particolare contro il peccato grave e contro i peccati capitali, specialmente contro la superbia e l'avarizia, solo seccando, anzitutto, queste fonti di perdizione, infatti, l'uomo può essere ricondotto sulla strada del bene.

[2638] Cfr. *S.Th.,* I-IIae q. 85 a.3

[2639] Cfr. *S.Th.*Iª-IIae q. 84 a. 4 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, praecipue secundum rationem causae finalis[….]"

[2640] *Cfr. S.Th.,* Iª-IIae q. 84 a. 4 in c. "[..] vitia capitalia dicuntur […] inanis gloria [….] superbia […] avaritia […] gula et luxuria. […] acedia […] ira […]"

[2641] Cfr. ibid. ad 4m "Ad quartum dicendum quod superbia dicitur esse initium omnis peccati secundum rationem finis, ut dictum est. Et secundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur, sed magis ponitur velut regina quaedam omnium vitiorum, sicut Gregorius dicit. Avaritia autem dicitur radix secundum aliam rationem, sicut supra dictum est."

[2642] *Cfr. S.Th.,* Iª-IIae q. 84 a. 2 in c. " Considerandum est enim quod in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis, et executionis. In primo quidem ordine, habet rationem principii finis, ut supra multoties dictum est. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis, est ut homo per illa quandam perfectionem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quae est appetitus excellentiae, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis, est primum id quod praebet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiae. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est. "

3) L'Eucaristia attua la nostra vittoria sulle cause interiori di peccato che la carne tende a innescare.

Per la carne l'uomo è spinto ad attuare le cause interiori di peccato o a cedere ad esse. La causa immediata e prossima del peccato è la volontà e la ragione cioè, più precisamente, la volontà senza applicazione della regola della ragione e della Legge divina[2643]; causa remota del peccato è l'apprensione della parte sensitiva e anche dell'appetito sensitivo; invero come sotto l'indicazione del giudizio della ragione la volontà si muove verso qualcosa secondo ragione, così dall'apprensione dei sensi l'appetito sensitivo è inclinato verso qualcosa, inclinazione che a volte attrae la ragione e la volontà; quindi causa immediata e prossima del peccato è la ragione e la volontà, causa remota è l'immaginazione e l'appetito sensitivo[2644]. Più precisamente ...

Prima causa interiore di peccato è la malizia; si parla di volontà come causa interiore di peccato e si indica tale peccato come commesso con malizia quando la volontà ama di più un bene temporale che l'ordine della ragione o della Legge divina, o la carità di Dio o qualcosa di questo tipo, e perciò vuole soffrire una perdita in qualcuno dei beni spirituali per godere del bene temporale, cioè vuole consapevolmente qualche male spirituale, che è un male semplicemente, per il quale è privato del bene spirituale, al fine di godere del bene temporale[2645]. Notiamo che l' uomo non sceglie il male per sé stesso ma preferisce un bene inferiore ad un bene più importante e in ciò pecca.

Seconda causa interiore di peccato è l'ignoranza. L'ignoranza, a differenza della malizia, non è causa diretta per sé del peccato ma è causa del peccato per accidente, ossia come rimovente ciò che proibisce il peccato, infatti priva l'anima della scienza che perfeziona la ragione, la quale proibisce l'atto del peccato in quanto dirige gli atti umani. L'ignoranza è causa di peccato solo se toglie la scienza che proibisce l'atto del peccato, sicché se vi fosse quella scienza, la volontà non attuerebbe l'atto; ma se la volontà è così disposta che pur essendovi quella scienza non impedirebbe

[2643]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 75 a.1 ad 3m " Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, voluntas sine adhibitione regulae rationis vel legis divinae, est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinae, secundum se non habet rationem mali, nec poenae nec culpae, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc, peccati primi non est causa aliquod malum, sed bonum aliquod cum absentia alicuius alterius boni."

[2644]Cfr. ibid. q. 75 a. 2 .

[2645]Cfr. *S.Th.,*I-II q. 78 a. 1 in c.

l'atto peccaminoso, in tale caso l'ignoranza non è causa di peccato ma è concomitante al peccato[2646]. L'ignoranza si distingue dalla nescienza: quest'ultima invero è semplice assenza di scienza, mentre l'ignoranza è la mancanza della conoscenza di ciò che la persona è atta a conoscere e deve conoscere: tutti sono tenuti a conoscere comunemente le cose della fede e i comandi universali della legge, ciascuno, poi, è tenuto a conoscere i doveri del proprio stato e ufficio; perciò chi non conosce queste cose (che è tenuto a conoscere) pecca per peccato di omissione e per tale negligenza l'ignoranza di ciò che l'uomo può e deve conoscere è peccato[2647]. Non si imputa a negligenza dell'uomo la mancanza di conoscenza di ciò che non può conoscere, si parla in questo caso di ignoranza invincibile cioè che neppure con lo studio può essere superata; tale ignoranza non viene imputata a peccato[2648].

Terza causa interiore del peccato è l'immaginazione e l'appetito sensitivo, ossia la passione dell'appetito sensitivo; tale passione è causa indiretta del peccato perché può trarre a sé solo indirettamente la volontà; tale "trazione" si realizza in due modi:

1. secondo una certa astrazione, per cui allorché il moto dell'appetito sensitivo è fortificato per una qualsiasi passione è necessario che diminuisca o sia completamente impedito il moto proprio dell'appetito razionale che è la volontà;
2. per parte dell'oggetto della volontà che è il bene appreso dalla ragione; infatti per una veemente e disordinata apprensione dell'immaginazione e per il giudizio della virtù estimativa, l'apprensione dell'immaginazione e il giudizio dell'estimativa seguono la passione dell'appetito sensitivo, perciò vediamo che gli uomini che sono catturati da una passione non facilmente distolgono l' immaginazione da quelle cose di cui sono appassionati e perciò il più delle volte il giudizio della ragione segue la passione dell'appetito sensitivo; anche il moto della volontà, che è nato per seguire il giudizio della ragione, segue, in questi casi, la passione dell'appetito sensitivo; cioè in questi casi il giudizio della ragione segue la

[2646]Cfr. ibid. Iª-IIae q. 76 a. 1 in c. "…Unde patet quod non quaelibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quae tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicuius esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret; ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum. Et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans, secundum philosophum, in III Ethic.."
[2647]Cfr. *S.Th.,*I-II q. 76 a. 2.
[2648]Cfr. ibid.

passione dell'appetito sensitivo e presenta alla volontà un bene da raggiungere che non è il vero bene degno dell'uomo, non è il bene che è ordinato al raggiungimento della beatitudine; la volontà segue tale giudizio e pecca[2649].

Per chiarire meglio l'azione della passione dell'appetito sensitivo come causa di peccato dobbiamo affermare con s. Tommaso che l'uomo per agire bene, con la sua volontà, è guidato da una duplice scienza, ossia quella particolare e quella universale, il difetto di entrambe è sufficiente perché sia impedita la rettitudine dell'opera e della volontà; più precisamente:

1) un uomo può sapere in generale che la fornicazione è un peccato ma non sapere in particolare che questo atto concreto è fornicazione, e non si deve commettere, e questo basta a che la volontà non segua la scienza universale della ragione e pecchi;

2) si possono conoscere delle cose abitualmente che non si considerano attualmente, e perciò una persona può avere (abitualmente) anche una scienza retta nelle cose singolari e non solo nelle cose universali, e tuttavia può non considerare attualmente tale scienza e agire, peccando, fuori della regola che tale scienza indica.

Tutto questo può verificarsi, in particolare per due ragioni: o per difetto di intenzione, o per un impedimento che sopravviene e tra questi impedimenti vi è precisamente la passione dell'appetito sensitivo, essa dunque impedisce che l'uomo consideri attualmente ciò che abitualmente conosce o essa impedisce che l'uomo consideri in particolare ciò che conosce in generale; più precisamente tale impedimento si attua :

1) per distrazione, secondo che al fortificarsi della passione l'uomo si trova impedito a considerare le indicazioni della Verità che gli vengono comunicate attraverso la ragione;

2) per contrarietà secondo che la passione dell'appetito sensitivo inclina l'uomo a fare il contrario di ciò che indica la scienza universale;

3) per mutazione corporale secondo che la passione lega in certo modo la ragione sicché ques'ultima giudichi secondo l'inclinazione della passione[2650].

Per avere ulteriore chiarezza su questo tema va rilevato, secondo s. Tommaso, quanto segue.

[2649]Cfr. *S.Th.,*I-II q. 77 a. 1.

[2650]Cfr. *S.Th.,*I-II q. 77 a. 1.

1) L'azione della passione non si dirige direttamente contro la scienza universale che è certissima, ma vi si si dirige operando sulla scienza particolare che è meno certa della universale e che ha primarietà nell'operazione per il fatto che le operazioni riguardano i singolari[2651]; sotto l'influsso della passione sulla scienza particolare la ragione giunge a ritenere come buono e a seguire qualcosa che non è veramente tale, contrariamente alle indicazioni della scienza universale della ragione[2652] (p. es. nonostante la scienza universale dica che rubare è male, sotto l'influenza della passione l'uomo può convincersi che egli può prendere i soldi di un'altra persona per utilizzarli per i propri comodi, al di fuori del caso di reale necessità.)

2) Non si può avere insieme, attualmente, scienza o opinione vera di un universale affermativo e opinione falsa circa un particolare negativo, cioè p.es. non si può avere in atto scienza universale del fatto che non bisogna rubare e opinione particolare secondo cui bisogna rubare; ma può aversi abitualmente scienza di un universale affermativo e opinione attuale falsa di un particolare negativo: l'atto invero è direttamente contrariato dall'atto e non dall'abito[2653]!

3) Colui che ha la scienza in generale, a causa della passione è impedito affinché non possa usare tale scienza, e non concluda attraverso le indicazioni di essa; la passione lo inclina a seguire, in certo modo, un'altra scienza e in particolare lo inclina a seguire una proposizione universale appunto suggerita dalla passione stessa e sotto la falsa guida di essa conclude, perciò Aristotele ha potuto affermare che il sillogismo della persona incontinente ha 4 proposizioni, due universali e due particolari, delle due universali, una è propria della ragione e dice, per esempio, che non si deve rubare, un'altra è propria della passione e dice, p.es. che bisogna cercare il piacere e la ricchezza; la passione lega, dunque, la ragione perché non segua la prima proposizione e non concluda attraverso le indicazioni di

[2651]Cfr. *S.Th.,*I-II q. 77 a.2 ad 1m "Ad primum ergo dicendum quod scientia universalis, quae est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia. Unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari."

[2652]Cfr. ibid. ad 2m "Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum quod non est bonum, contingit ex aliqua passione. Et tamen hoc particulare iudicium est contra universalem scientiam rationis."

[2653]Cfr. ibid. ad 3m"Ad tertium dicendum quod non posset contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso. Sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo, actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui."

essa, ma segua la seconda e sulla base di essa concluda[2654].

L'Eucaristia, assimilandoci a Cristo, ci fa sfuggire agli influssi malefici della passione sulla nostra ragione e sulla nostra volontà, rende più penetrante in noi la scienza universale e sicura la scienza particolare, ci fa scartare la falsa proposizione della passione, e comunica all'uomo il vero sillogismo, quello a tre proposizioni che si conclude rettamente secondo i principi della Legge eterna. In questo modo l'Eucaristia rende forte e sana la nostra anima secondo che il peccato che ha per causa le passioni dell'appetito sensitivo è detto peccato di infermità[2655].

4) Differenza e relazione tra la carne e gli altri nemici spirituali.

La carne non è un nemico come il diavolo o come il mondo, ossia come gli angeli o gli uomini tentatori, la carne non ha una intelligenza come questi altri nemici ma è più intima a noi rispetto ad essi, è un continuo ostacolo alla nostra santificazione mentre il demonio e il mondo, normalmente, non operano continuamente contro di noi. La carne, inoltre, a differenza del demonio e del mondo opera direttamente sulla nostra volontà e sulla nostra ragione , come visto, essendo una debolezza insita in tali potenze e impediente il loro orientamento al bene e alla verità; la carne, in questa linea, possiamo dire che inclina l'uomo al peccato di malizia certa, di ignoranza, ma anche e in particolare a quello di infermità, inclinando la sensualita` e con essa tutta la persona a volere il bene dilettevole fuori della regola morale; appunto inclinando l'uomo al male, la carne, in quanto nemico spirituale, è presentata, in certi testi della Scrittura Santa, come una legge che spinge al peccato e che contrasta la s. legge di Dio:

> Dicit apostolus, rom. vii, video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati. Lex autem quae est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quaedam, videtur quod passio trahat rationem etiam

---

[2654]Cfr. *S.Th.,*I-II q. 77 ad 4m "Ad quartum dicendum quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire, sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales, quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima, unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda."

[2655]Cfr. ibid. a. 3

contra hoc quod scit[2656].

La carne o concupiscenza è insomma una legge, in quanto è in certo modo una passione, che tende a trarre con sé la ragione e la volontà, conducendo l'uomo al peccato. Che la carne sia una certa passione si spiega, per quanto intendiamo, nel senso che la carne è una inclinazione dell'anima umana che la attrae verso ciò che non le conviene[2657], in questo senso la carne è in certo modo una continua passione che spinge l'uomo a ciò che non è per lui conveniente.

Questa spinta al male che è detta carne, ha una capacita` autonoma di tentare direttamente l'uomo, e perciò le tentazioni non sono tutte opera diretta del diavolo; tuttavia, indirettamente, tutte le tentazioni sono opera diabolica perché attraverso la tentazione del demonio sui nostri progenitori e la loro caduta, la natura umana è stata viziata e la carne in quanto nemico spirituale ha cominciato ad assalire l'uomo[2658]; e proprio le tentazioni che non sono opera diretta di satana in noi sono opera della "carne" nostra e della "carne" altrui, cioè della carne di coloro che ci tentano al male.

Interessante è notare che coloro che ci tentano (sia uomini che demoni) sfruttano l'azione della carne in noi e così ci attaccano soprattutto sui punti deboli che essa determina in noi. Sulla inclinazione nostra al peccato molto spesso si innesta, perciò, la tentazione del mondo e del demonio che, evidentemente, spingono con forza sulla nostra "carne" per farci agire fuori dalla regola della morale[2659]. Satana, in particolare, si serve della carne direttamente o attraverso il mondo per portarci al peccato; la carne in quanto precisamente nostro nemico diventa in questi casi strumento del diavolo, tale strumentalita` è materiale[2660] e si attua da parte del demonio stimolando l'appetito sensitivo, già alterato dalla concupiscenza, verso un piacere illecito presentato come oggetto proprio di tale appetito; sulla

---

[2656]Cfr. *S.Th.*I-IIae q.77 a.2 sed contra "Sed contra, nihil meretur poenam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur poenam, secundum illud I ad Cor. XIV, *si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia est peccatum."

[2657]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 22 a. 1 in c. "Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem, quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. ..Sed et in hoc est diversitas, nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia."

[2658]Cfr. *S.Th.,* I-IIae q. 80 a.4; Ia q.114 a.3.

[2659]T. Carlesi, "La tentazione nel pensiero di s.Tommaso", *Sapienza* 12 (1957), 463.

[2660]Cfr. *In I ad Thess.*, c.3 lect. unica.

debolezza umana tendente al male si sovrappone dunque l'azione satanica, come vedremo meglio più avanti, che coinvolge le varie parti della persona umana suscettibili della sua influenza e con tutto questo cerca di piegare l'intelletto e la volonta` al peccato.

5) L'Eucaristia come radicale antidoto contro la carne.

In quanto Sacramento che rende in certo modo perfetti gli effetti di tutti gli altri sacramenti, dobbiamo dire che l'Eucaristia fa giungere al suo culmine di perfezione la nostra purificazione dalle conseguenze del peccato originale e del peccato personale e fa giungere al culmine la nostra fortezza nella lotta contro i nemici spirituali. Donandoci di partecipare a Cristo, alla sua perfezione di sapienza, di carità, di temperanza e di fortezza, come dicemmo più sopra allorché trattammo dell'Eucaristia negli scritti di s. Tommaso, questo Sacramento in certo modo guarisce radicalmente la "carne" in noi stessi; invero tale Sacramento convertendoci in Cristo fa sì che in questo corpo non siamo più noi a vivere ma Cristo, con la sua sapienza, carità, fortezza, temperanza, cioè con la sua potenza vittoriosa che trionfa su ogni nemico spirituale e quindi sulla carne. L'Eucaristia, in particolare, ci assimila a Lui che è del tutto privo della "carne" ossia che è perfettamente ordinato per compiere pienamente la divina Volontà; essa è in questo senso il Sacramento "dell'ordine" nel senso che riordina sommamente la nostra natura ferita dal peccato, è Sacramento che riordina sommamente le potenze dell'anima per indirizzarle al pieno compimento della divina Volontà : riordina la volontà in relazione al Bene, riordina l'intelligenza in relazione alla Verità, riordina l'appetito concupiscibile in relazione al bene dilettevole, riordina l'appetito irascibile in relazione al bene arduo; tale riordinamento si compie già attraverso il Battesimo che :

3) cancella il peccato originale;

4) fa diminuire la concupiscenza affinchè non Domini sulla persona; [2661]

5) fa diminuire l'inclinazione dell'uomo al male e la difficolta` a fare il bene affinche` l'uomo stesso non sia superato da queste;

Ma diminuzione di tutto questo non significa cancellazione radicale delle ferite dell'anima causate dal peccato originale. In noi, infatti, resta

[2661]Cfr. *S.Th.,* III q. 69 a. 4 ad 3m "Ad tertium dicendum quod difficultas ad bonum et pronitas ad malum inveniuntur in baptizatis, non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quae non tollitur in baptismo. Sicut tamen per Baptismum diminuitur concupiscentia, ut non dominetur, ita etiam diminuitur utrumque istorum, ne homo ab his superetur."

sempre una certa lotta in cui esercitarsi per ottenere la continua sottomissione delle potenze inferiori dell'anima alle superiori, resta sempre la concupiscenza, seppure diminuita, dice s. Tommaso, cioè resta in noi la carne sebbene diminuita, con la quale l'uomo deve combattere e con l'aiuto di Dio, vincere[2662].

L'Eucaristia assimilandoci a Cristo ci dà di poter spegnere ulteriormente, dopo il battesimo, le fiamme della concupiscenza in noi; essa riordina la nostra anima e ci fortifica per la vittoria nella lotta spirituale; essa infine ci preserva dai peccati futuri impedendo, così, che la carne possa riprendere in noi vigore. L'azione dell' Eucaristia sulla carne non si attua direttamente, ossia l'Eucaristia non è direttamente ordinata a purificare l'uomo dal fomite ma è tale per conseguenza in quanto dona la carità che ha direttamente l'effetto di confermare l'uomo nel bene ed ha per conseguenza la diminuzione del fomite, cioè della carne, in noi[2663].

C) L'Eucaristia causa la nostra vittoria sulle insidie diaboliche.

S. Tommaso, da grande Dottore cattolico quale è, pienamente immerso in uno studio profondo e illuminato delle S. Scritture, non manca di credere nell' esistenza e nell'azione del diavolo e non manca di trattarne ampiamente nelle sue opere; infatti parla del diavolo e della sua azione in vari testi.

1) Il peccato angelico.

In *S. Th.* I q.63 il s. Dottore, dopo aver trattato, nelle questioni precedenti, degli angeli, si sofferma a parlare del peccato angelico, i diavoli sono invero angeli che hanno peccato irremissibilmente e percio` sono condannati all'inferno eterno; sebbene i demoni si possano dire rei di tutti i peccati, cui inducono gli uomini, il loro peccato consistette in un disordinato

---

[2662] Cfr. *S.Th.,* III q. 69 a.3 " Respondeo dicendum quod Baptismus habet virtutem auferendi poenalitates praesentis vitae, non tamen eas aufert in praesenti vita, sed eius virtute auferentur a iustis in resurrectione… hoc est conveniens propter spirituale exercitium, ut videlicet contra concupiscentiam et alias passibilitates pugnans homo victoriae coronam acciperet…"

[2663] Cfr. *S.Th.*IIIª q. 79 a. 6 ad 3 "Ad tertium dicendum quod, licet hoc sacramentum non directe ordinetur ad diminutionem fomitis, diminuit tamen fomitem ex quadam consequentia, inquantum auget caritatem, quia, sicut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaestionum, *augmentum caritatis est diminutio cupiditatis*. Directe autem confirmat cor hominis in bono. Per quod etiam praeservatur homo a peccato."

affetto a certe realtà create, spirituali; infatti la creatura spirituale, come è l'angelo, pecca allorché ama i beni spirituali fuori dalla regola stabilita da Dio, Creatore e Signore: tale peccato angelico fu un peccato di superbia che consistette nel non sottomettersi al superiore, ossia a Dio, in ciò in cui ci si deve sottomettere; e da questo peccato è conseguito un ulteriore peccato: il peccato di invidia, i demoni invero invidiarono, dopo tale peccato, il bene dell'uomo, l'eccellenza di Dio[2664], e, aggiungiamo noi, il bene degli altri angeli che erano rimasti obbedienti a Dio.

I demoni vollero essere come Dio nel senso che ritennero di potersi donare da sé la beatitudine che desideravano [2665] e nel senso che ritennero di regolarsi secondo la loro propria intelligenza e non secondo la regola che offriva loro la Sapienza di Dio. I demoni, dunque, non furono cattivi dall'inizio, essi furono creati buoni e in grazia di Dio ma divennero, con il loro peccato, malvagi[2666], tale peccato fu compiuto dopo il primo istante della creazione[2667], e per esso tali angeli persero la s. grazia e cio` che ad essa consegue: la beatitudine. Si puo` ritenere che il primo degli angeli ribelli fosse l'angelo piu` eccellente e che esso abbia indotto altri angeli a peccare[2668].

2) La pena dei demoni.

In *S. Th.* I q. 64 viene sviluppato il tema della pena dei demoni. In essa il s. Dottore afferma che i demoni con il loro peccato furono danneggiati nell'intelletto non quanto alla cognizione naturale ma quanto alla cognizione di grazia, perciò persero parzialmente la conoscenza speculativa e totalmente quella affettiva dei misteri di Dio; insomma, si noti bene, i demoni hanno tuttora una conoscenza angelica naturale ma hanno perso la conoscenza virtuosa soprannaturale che e` unita alla carità e alla grazia, conservano la conoscenza soprannaturale solamente speculativa ma diminuita e privata della vita della grazia santificante[2669]; la loro conoscenza della verita` e` dovuta dunque alla potenza angelica loro naturale, ai loro rapporti con i santi angeli dai quali possono apprendere alcune informazioni e infine alla esperienza di lungo tempo che essi hanno, nonche` ai residui

[2664]Cfr. *S.Th.,* I q. 63 a. 2.
[2665]Cfr. ibid. a. 3 .
[2666]Cfr. *S.Th.,* I q. 63 a.4 .
[2667]Cfr. ibid. a.6 .
[2668]Cfr. ibid. a. 7 .
[2669]Cfr. ibid. q.64 a. 1.

che sono in essi della conoscenza soprannaturale che avevano per grazia[2670]. In questa linea s. Tommaso afferma che il demonio può conoscere delle cose future per permissione divina e che i profeti del demonio possono affermare a volte cose vere riguardo al futuro[2671]. La volonta` degli angeli cattivi e` fissa per sempre nel male[2672]; essi hanno per loro luogo proprio l'Inferno ma poiche` Dio ha stabilito che gli uomini siano guidati dagli angeli, Dio stesso permette la tentazione dei diavoli contro gli uomini per esercitare l'uomo nella vittoria sul male in vista di una maggior gloria in cielo, perciò s. Tommaso afferma che in due luoghi sono i demoni: nell'inferno che è il luogo della pena loro e nel luogo caliginoso, cioè la terra, in cui essi mettono alla prova gli uomini [2673]. I diavoli, dunque, si aggirano sulla terra per tentare gli uomini.

3) L'ostilità dei demoni contro gli uomini e l'opera dell'Eucaristia per condurci alla vittoria.

L'azione dei demoni contro gli uomini è duplice: fisica e spirituale; l'azione fisica si attua sui nostri beni o sul nostro corpo con infestazioni, vessazioni, possessioni, ossessioni, l'azione spirituale si attua attraverso le tentazioni. L'azione fisica è ordinata a quella spirituale, cioè a farci cadere nella tentazione e quindi a farci peccare.

Nella q.114 di *S. Th.* I viene affrontato direttamente il tema della ostilita` dei demoni contro gli uomini, siamo nel vivo del tema della battaglia spirituale; s. Tommaso parla qui precisamente di "impugnatio" che i demoni operano nei confronti degli uomini. Per dare un quadro piu` reale della situazione attuale dell'uomo dopo il peccato originale ricordiamo che in noi vi e` una tendenza al peccato, una "pronitas" al peccato, la cosiddetta carne per cui tanto piu` facilmente cadiamo ora sotto le suggestioni del diavolo rispetto alla situazione dei nostri progenitori che, senza essere inclinati al peccato, pure vi caddero.

La battaglia che i demoni realizzano contro gli uomini procede dalla malizia dei demoni stessi i quali sono invidiosi del perfezionamento dell'uomo e cercano di impedirlo; Dio, però, che tutto conosce, permette questa tentazione perche` sa come ordinare quel male al bene di chi patisce

[2670]Cfr. ibid. ad 5m .
[2671] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 172 a.5 e 6 .
[2672]Cfr. ibid. a.2 .
[2673]Cfr. *S.Th.,* II-II q. 172 a. 4.

la tentazione; dunque il combattimento dei demoni contro gli uomini proviene dalla cattiveria dei primi ma l'ordine della tentazione e` da Dio; per quanto attiene gli angeli buoni, invece, sia la custodia che l'ordine della custodia, proviene da Dio[2674]. Gli angeli ribelli combattono l'uomo: o istigandolo al peccato o punendolo, già in questa vita, per i peccati commessi[2675]. I demoni sono potenti e astuti, prosegue s. Tommaso, gli uomini sono deboli e ignari; affinché la condizione di lotta tra gli uomini e i diavoli non sia ineguale, Dio offre all'uomo un potenziamento principalmente attraverso l'aiuto della grazia divina e secondariamente attraverso la custodia degli angeli[2676]; senza questo aiuto l'uomo soccombe nella lotta contro i diavoli che sono potenti e astuti mentre l'uomo e` debole e ignaro; e l'uomo è tanto più debole se si considera che deve combattere, come detto, anche contro la carne e il mondo e se si considera ulteriormente che il diavolo si serve della carne e del mondo proprio per far cadere l'uomo nel peccato; insomma una battaglia durissima si presenta davanti all'uomo, battaglia che Dio permette per preparare l'uomo ad una piu` grande gloria celeste[2677]. Il combattimento che l'uomo deve affrontare è molto impegnativo ma dall'Eucaristia l'uomo è unito a Colui che è per eccellenza il Vincitore: Cristo; unito a Lui l'uomo diventa forte e invincibile,

---

[2674]Cfr. *S.Th.,* Iª q. 114 a. 1 in c. "Respondeo dicendum quod circa impugnationem Daemonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex Daemonum malitia procedit, qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur; et propter superbiam divinae potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bona ea ordinando. Sed ex parte Angelorum, tam ipsa custodia quam ordo custodiae reducitur ad Deum, sicut ad primum auctorem."

[2675]Cfr. *S.Th.,* Iª q. 114 a. 1 ad 1 "Ad primum ergo dicendum quod mali Angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum. Et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur, secundum Dei iusta iudicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo. Et sic mittuntur a Deo; sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel, ut dicitur III Reg. ult. Poena enim refertur in Deum, sicut in primum auctorem. Et tamen Daemones ad puniendum missi, alia intentione puniunt, quam mittantur, nam ipsi puniunt ex odio vel invidia; mittuntur autem a Deo propter eius iustitiam."

[2676]Cfr. *S.Th.,* Iª q. 114 a. 1 ad 2 "Ad secundum dicendum quod ad hoc quod non sit inaequalis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio, principaliter quidem per auxilium divinae gratiae; secundario autem per custodiam Angelorum. Unde IV Reg., Elisaeus dixit ad ministrum suum, noli timere, plures enim nobiscum sunt, quam cum illis."

[2677]Cfr. *S.Th.,* I Iª q. 114 a. 1 ad 3m " Ad tertium dicendum quod infirmitati humanae sufficeret ad exercitium impugnatio quae est a carne et mundo, sed malitiae Daemonum non sufficit, quae utroque utitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum".

trionfatore dei nemici spirituali e di ogni tentazione.

Un tale trionfo dell'uomo sui suoi nemici spirituali si realizza in particolare attraverso un rafforzamento sempre più grande dei punti deboli della sua vita spirituale, almeno di quelli esternamente visibili; i diavoli infatti conoscono quelle cose che esternamente si compiono da parte degli uomini, e secondo quello che conoscono tentano l'uomo su quei peccati cui appare più inclinato[2678].

Ribadiamo che i demoni non sono causa diretta di tutti i peccati giacché alcune tentazioni non sono direttamente da essi; ma indirettamente i diavoli sono causa di tutti i peccati, poiché a causa della loro tentazione ai nostri progenitori e del loro conseguente peccato è venuta in noi l'inclinazione a tutti i peccati[2679].

4)Quadro generale dell'azione del demonio sulle potenze dell'uomo nella dottrina tomista.

Per offrire una visione completa della dottrina tomista sul tema del'azione del diavolo sulle potenze dell'uomo realizzeremo nelle prossime pagine una specie di quadro generale della dottrina del nostro s. Dottore su questo punto, quadro che traiamo dall' esame dei vari testi di s. Tommaso dedicati a questo argomento; struttureremo questo nostro quadro generale, per completezza, intorno alla volonta`umana e alle cause da cui può essere, direttamente o indirettamente, mossa.

a) Quadro esteso e approfondito della dottrina tomista riguardo all'azione del demonio sulle potenze dell'uomo .

[2678]Cfr. *S.Th.,* I q. 114 a. 2 ad 2m " Ad secundum dicendum quod ad hoc quod non sit inaequalis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio, principaliter quidem per auxilium divinae gratiae; secundario autem per custodiam Angelorum. Unde IV Reg., Elisaeus dixit ad ministrum suum, *noli timere, plures enim nobiscum sunt, quam cum illis*. Ad secundum dicendum quod ad hoc quod non sit inaequalis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio, principaliter quidem per auxilium divinae gratiae; secundario autem per custodiam Angelorum. Unde IV Reg., Elisaeus dixit ad ministrum suum, *noli timere, plures enim nobiscum sunt, quam cum illis*."

Ibid ad 3m "Ad tertium dicendum quod infirmitati humanae sufficeret ad exercitium impugnatio quae est a carne et mundo, sed malitiae Daemonum non sufficit, quae utroque utitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum."

[2679]Cfr. *S.Th.,* I q. 114 a. 3

Secondo il santo Dottore Angelico la volontà umana può essere mossa:

1)interiormente, e questo e` proprio solo di Dio[2680];

2)esteriormente [2681], ciò puo attuarsi:

2,1) attraverso l'apprensione intellettuale del bene cioe` facendo conoscere che una certa cosa e` buona e da desiderarsi[2682], e secondo questo:

2,1,1) muovere efficacemente la volontà è proprio di Dio solo[2683];

2,1,2) inclinare la volontà indirettamente e insufficientemente (cioè non in modo da obbligare assolutamente la volontà) verso il bene o verso il male, è possibile all'angelo, dunque anche al demonio, e all'uomo; in questo senso il demonio può agire contro di noi in due modi [2684]:

A)semplicemente proponendo all'uomo l'oggetto che muove al peccato,

---

[2680]Cfr. *S. Th* Iª q. 111 a. 2 in c. "Respondeo dicendum quod voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo, ab interiori. Et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi a Deo qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem. Alio modo movetur voluntas ab exteriori. Et hoc in Angelo est quidem uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum. Unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic etiam solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; Angelus autem et homo per modum suadentis, ut supra dictum est. Sed praeter hunc modum, etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam Angeli, inquantum possunt concitare huiusmodi passiones, possunt voluntatem movere. Non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni."

[2681] *S. Th* Iª q. 111 a. 2 in c.

[2682] Cfr. ibid.

[2683] Cfr. ibid.

[2684] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 80 a.1 .

B)persuadendo l'uomo che l'oggetto proposto è buono;

queste due azioni diaboliche (A e B) sono da s. Tommaso racchiuse entrambe sotto la denominazione di persuasione diabolica nei testi in cui parla più direttamente proprio dell'attacco diabolico contro l'uomo[2685], tale azione di persuasione può essere realizzata, più precisamente, secondo il Dottore Angelico:

2.1.2,1) direttamente e visibilmente: allorché il diavolo appare e parla manifestamente persuadendo l'uomo a peccare[2686],(come accadde ad Eva (Gen. 3)); o allorché il diavolo propone al senso dell'uomo, più esternamente, un qualche sensibile che spinge l'uomo al peccato[2687]; o allorché demonio compie miracoli falsi per sedurre gli uomini. A proposito dell'azione con cui il diavolo compie miracoli falsi s. Tommaso afferma che essa può essere di 2 tipi:

- interiore, sullo spettatore, per cui vengono alterati i suoi sensi e la sua fantasia sicchè veda qualcosa di diverso da ciò che è; questo tipo di azione si configura piuttosto come una azione diabolica di persuasione invisibile;
- esteriore cioè sul fatto stesso che appunto appare prodigioso, sebbene non sia propriamente un miracolo perché solo Dio può compiere miracoli[2688]; questo tipo di azione diabolica esteriore rientra più precisamente nel genere di azione diabolica diretta e visibile che abbiamo appena esaminato;

2.1.2,2) indirettamente e invisibilmente, ossia senza parole che spingano direttamente l'intelligenza e la volontà al peccato ma con una azione sui sensi interiori ed esteriori e per essi, indirettamente, sull'intelletto[2689]; questa azione

[2685] Cfr. *De malo*, q. 3 a. 4 in co.
[2686] Cfr. *De malo*, q. 3 a. 4 in co.
[2687]Cfr. *S.Th.* I q.111 a. 4 .
[2688]Cfr. ibid. q. 114 a. 4 ad 2 .
[2689] Cfr. *De malo*, q. 3 a. 4 in co.

realizza l'ottenebramento dell'intelletto attraverso una certa impressione che il demonio attua sulle forze sensitive interiori ed esteriori[2690], più precisamente:

> 2.1.2.2.1) l' impressione diabolica sulle forze sensitive interiori si realizza attraverso il moto corporale, a tale riguardo occorre dire anzitutto che la natura corporale è nata per essere mossa dalla spirituale, (invece non è nata per essere formata dalla natura spirituale immediatamente, ma da qualche agente corporale) perciò la materia corporale obbedisce naturalmente all'angelo buono o cattivo per il moto locale, di conseguenza tutto ciò che può accadere attraverso il moto corporale, può essere compiuto dai demoni; l'apparizione e la rappresentazione delle specie sensibili conservate negli organi interiori, possono essere realizzate attraverso qualche moto locale della materia corporale e quindi possono essere compiute dai demoni, i quali, più precisamente, alle persone che dormono o a quelle che sono sveglie possono muovere alcune realtà interiori fino al punto che la ragione di tali persone rimanga totalmente legata; e per una commozione degli umori e di altre realtà interiori all'uomo i demoni portano le specie (interiormente conservate nell'uomo) delle cose al principio sensitivo affinché siano immaginate certe cose che devono spingere l'uomo al peccato; in questi casi tanto più e tanto più facilmente qualcuno percepisce tali specie e tanto più nel pensiero di esse si ferma, quanto più da una certa passione è trattenuto; invero quando uno è preso da una passione verso qualche cosa, da una piccola somiglianza con ciò verso cui nutre la passione è mosso verso questo stesso bene, come l'amante è mosso verso l'amato da un qualcosa che abbia anche una piccola somiglianza con l'amato[2691]; i demoni, spiega a questo riguardo s. Tommaso, sono detti tentatori proprio perché, attraverso i nostri atti esterni,

[2690] Cfr. *De malo*, q. 3 a. 4 in co.
[2691] Cfr. *De Malo* q.3 a.4.

scoprono a quali passioni noi siamo più sottomessi e imprimono più efficacemente nella nostra immaginazione quello cui noi uomini siamo più attratti a causa delle nostre passioni[2692]; gli angeli buoni e cattivi, prosegue il santo Dottore Comune, possono ordinare interiormente le specie intellegibili secondo che occorre per conoscere qualcosa; i demoni ordinano per il male dell'uomo quelle specie: sia quanto all'effetto del peccato, in quanto cioe` l'uomo da cio` che apprende e` mosso alla superbia o a qualche altro peccato, sia quanto all'impedimento della conoscenza della verita` secondo che per alcune cose apprese l'uomo e` condotto al dubbio che non sa sciogliere e cosi` e` tratto in errore[2693]. Tutta questa ampia azione del diavolo può attuarsi:

1)con astrazione dai sensi corporei e in questo caso, se l'azione diabolica lega totalmente la ragione, l'uomo non può peccare; se invece la ragione è legata solo parzialmente, l'uomo, con la parte libera della sua ragione, può peccare[2694];

2)senza astrazione[2695];

[2692] Cfr. *De Malo* q. 3 a.4 "Cum ergo Daemones hoc in vigilantibus et usum rationis habentibus operentur, tanto magis et facilius percipit aliquis speciem ad principium reductam et in eius moratur cogitatione, quanto magis a passione aliqua detinetur, quia philosophus in eodem libro, dicit, quod aliquis in passione existens a modica similitudine movetur, sicut amans ex modica similitudine amati. Et ideo Daemones tentatores dicuntur, quia experiuntur per actus hominum, quibus passionibus magis subduntur, ut secundum hoc in eorum imaginatione efficacius imprimant quod intendunt."

[2693]Cfr. *De Malo* q.16 a.12 in c.

[2694]Cfr. *S.Th.,* I-II q. 80 a. 3 " Respondeo dicendum quod Diabolus propria virtute, nisi refraenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est, non autem potest inducere necessitatem peccandi. Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem, cuius usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est. Unde manifestum est quod Diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum."

[2695]Cfr. ibid. a.3 .

2.1.2.2.2) l'impressione diabolica sui sensi esteriori si attua secondo che, attraverso la commozione di alcune realtà a noi interiori, i demoni possono lasciare una impressione nei sensi esteriori[2696] cioè il demonio può muovere alcune realtà interiori all'uomo da cui i sensi sono variamente alterati dall'interno[2697]; attraverso una tale alterazione dei sensi il demonio può influire sull'appetito sensitivo e quindi sull'intelligenza e sulla volontà per condurre l'uomo al peccato; rientra in quest'ambito anche l'azione di satana sull'uomo che si realizza con alterazione dei sensi e della fantasia sicchè l'uomo veda qualcosa di diverso da ciò che è[2698] e sia ingannato, così, dal diavolo;

2.2) attraverso la commozione di realtà a noi interiori e di umori, il demonio fa che alcuni siano più disposti al peccato; allorché infatti il corpo è disposto in un certo modo, l'uomo è più disposto alle passioni, insorgendo le quali, l'uomo è disposto al consenso[2699].

5) Il meccanismo della tentazione e l'opera del demonio su coloro che peccano.

Ci pare interessante, per offrire maggiore chiarezza al lettore su questo tema, presentare il meccanismo della tentazione come appare nella teologia tomista secondo la sintesi realizzata da p. T. Carlesi[2700] integrata da alcune importanti precisazioni.

Anzitutto il demonio, dice s. Tommaso, esamina bene quali sono i punti deboli della vita spirituale di ogni uomo; come un capo di un esercito che deve sconfiggere l'avversario esamina i punti deboli del nemico, così anche satana esamina quali sono i punti deboli di ogni anima e in particolare quali sono i peccati cui la carne maggiormente la attrae e su questi punti

---

[2696]Cfr. *De malo* q. 3 a. 4.

[2697]Cfr. *S.Th.* I q.111 a. 4

[2698]Cfr. *S.Th.*,Iª q. 114 a. 4 ad 2.

[2699] *S. Th* Iª q. 111 a. 2 in c.

[2700]Cfr. T. Carlesi "La tentazione nel pensiero di s.Tommaso", *Sapienza* 12 (1957), 221ss.

attacca[2701]. L'attacco del demonio si attua normalmente senza proporre immediatamente e chiaramente il male cui vuole arrivare ma proponendo qualcosa che abbia sembianza di bene affinché al principio, per quel bene apparente che propone, il demonio possa rimuovere la persona almeno un po' dal suo proposito principale; se infatti dapprincipio il demonio riesce a rimuovere almeno un po' l'uomo dal suo proposito riuscirà poi più facilmente a indurre quella persona a peccare[2702].

Sia nell'attacco iniziale, con cui il demonio vuole normalmente fare deviare solo un poco l'uomo dal suo proposito principale, sia nell'attacco successivo con cui vuole far cadere l'uomo in un peccato più grande, la suggestione diabolica consiste nell'insinuare nella mente il pensiero attraverso le percezioni dei sensi; queste percezioni sono unificate attraverso il senso comune che le centralizza nella fantasia mediante una speciale figura fantastica. Con la suggestione sui sensi interiori e attraverso di essi sulla fantasia il diavolo propone all'intelletto un nuovo ordinamento dei fantasmi da considerarsi; l'intelletto considera i fantasmi degli oggetti presentati dal diavolo, ne riconosce il bene apparente e può rimanerne persuaso sicché consenta al peccato[2703]. Simultaneamente a questa suggestione sull'intelletto il diavolo produce, attraverso il fantasma suggerito all'immaginazione, una alterazione negli appetiti inferiori: che s. Tommaso chiama "commotio", "dispositio" o "concitatio passionum" e che si manifesta precisamente come una commozione o diremmo una eccitazione dovuta al piacere sensibile per cui gli appetiti inferiori si portano sugli oggetti suggeriti da satana ai sensi(dilettazione).

L'azione combinata del demonio sull'intelletto e sugli appetiti inferiori fa che la volonta`: dall'intelligenza riceva la presentazione di un bene apparente e attraente , dagli appetiti inferiori avverta una facilita` per conseguirlo; a questo punto il diavolo giunge a poter influire sulla volontà, sicché la persona agisca al di fuori della regola morale cristiana; sta alla volontà, ora, fare la scelta decisiva: resistere o consentire, nel primo caso il diavolo e` vinto e l'uomo appunto per avere sconfitto la tentazione merita il premio celeste, nel secondo avremo il terzo e ultimo grado della tentazione: il peccato consumato.

Quando la persona ha ceduto al peccato e in particolare al peccato grave l'azione di satana non si arresta ma si attua nel senso di non fare

[2701] Cfr. *In or.* c. 6
[2702] Cfr. ibid.
[2703] Cfr. *De malo* q. 3 a. 4.

risorgere la persona da un tale stato; sicché l'azione diabolica è duplice: inganna e poi trattiene nel peccato la persona ingannata[2704].

6) L'Eucaristia causa la nostra vittoria sulle insidie diaboliche.

Quale è l'opera dell'Eucaristia contro questo nemico spirituale che è il demonio? Abbiamo già detto che nel combattimento contro il diavolo l'uomo è aiutato dagli angeli e dalla grazia divina; l'Eucaristia, come visto, è la Fonte della grazia santificante: nessuno può ricevere tale grazia se non in relazione con l'Eucaristia; dunque l'Eucaristia ci dona la forza per combattere e vincere satana; più precisamente, esaminando quanto abbiamo detto più sopra dobbiamo affermare che questo Sacramento SS.mo ci risana, ci purifica e ci rende forti e sapienti in Dio così da non farci cedere agli attacchi di satana:

1) ci rende forti cosicché non cediamo alle proposte del diavolo, tanto a quelle visibili o sensibili che a quelle operanti sulla nostra immaginazione;

2) ci rende sapienti sicché sappiamo riconoscere che è un vero male il bene apparente che il demonio, con le sue persuasioni, ci presenta;

3) ci risana rendendo il nostro corpo più libero dalla "carne", più libero e forte rispetto alle passioni sicché i demoni abbiano, in certo modo, un minore potere di tentazione su di noi;

4) infine l'Eucaristia purifica la nostra immaginazione per partecipazione a Cristo e in questo modo impedisce al demonio di seminare nella nostra mente immagini e pensieri malvagi.

L'Eucaristia, in definitiva, come detto, trasformandoci in Cristo ci trasforma precisamente in colui che ha trionfato su satana e perciò ci fa smascherare e abbattere le varie insidie del diavolo; in questa linea s. Tommaso può affermare:

> […]hoc sacramentum praeservat a peccato. Nam primo quidem, per hoc quod Christo coniungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis, tanquam spiritualis cibus et spiritualis medicina, secundum illud Psalmi, panis cor hominis confirmat. Et Augustinus dicit, super Ioan., securus accede, panis est, non venenum. Alio modo, inquantum signum est passionis Christi, per quam victi sunt Daemones, repellit enim omnem Daemonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit, super Ioan., ut leones flammam

[2704] Cfr. *In or.* a.6" Deinde postquam induxit eum ad peccandum, sic alligat eum ut non permittat eum a peccatis resurgere. Iob XL, 12: *nervi testiculorum eius perplexi sunt*. Sic ergo duo facit Diabolus: quia decipit, et deceptum detinet in peccato"

spirantes, sic ab illa mensa discedimus, terribiles effecti Diabolo.[2705]

L'Eucaristia in quanto segno della Passione, atto teandrico di Cristo Signore nonché Cibo spirituale a noi donato ci rende come dei leoni che spirano fiamme e che incutono terrore al diavolo.

C) L'Eucaristia causa la nostra vittoria sulle tentazioni del mondo

Intendiamo con il termine mondo questa realtà in ragione della sua perversità[2706] cioè intendiamo il mondo in quanto luogo in cui opera l'uomo proponendo e/o suggerendo, in modo simile al diavolo, il peccato[2707].

Oltre alla carne e al diavolo, infatti, è l'uomo stesso che si può rendere tentatore verso il suo prossimo e può diventare per lui un nemico spirituale. Ne parlammo già, brevemente, allorché trattammo della carità verso i peccatori in quanto nemici spirituali dell'uomo; ora invece ne tratteremo più approfonditamente.

3) Precisiamo subito che, come detto, tale tentazione del mondo si attua in modo simile, non uguale, a quella del diavolo, perché anche se l'uomo può proporre qualcosa di attraente al peccato o può persuadere a compiere un certo atto peccaminoso, tale tentazione sarà sempre esteriore e non arriverà a muovere i sensi interiori ed esteriori così come può farlo un demonio, che è puro spirito; inoltre la tentazione diabolica, essendo operata con azione invisibile di questi puri spiriti, riesce spesso molto più insidiosa di quella realizzata da un altro uomo, ma quest'ultima può essere più coinvolgente. Occorre ricordare che, come dicemmo, i nemici spirituali possono operare in unità sotto la direzione di satana sicché ad una tentazione puramente carnale può sovrapporsi una tentazione mondana e una tentazione diabolica; più precisamente occorre affermare che la tentazione del mondo e del diavolo si innesta normalmente su quella della carne, dice invero s. Tommaso che, senza la carne come loro alleato, il

---

[2705] *S.Th.,* IIIª q. 79 a. 6 in co.

[2706] Cfr. *In Io.*, cap. 1 l. 5. " …Aliquando ratione suae perversitatis sicut illud I Io. V, 19: totus mundus in maligno positus est."

[2707] Cfr. *S.Th.,* I-II q. 81 prol. " Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et Diabolus, habet quendam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est."

mondo e il diavolo ben poco potrebbero su di noi[2708]. L'azione tentatrice del mondo, in particolare, può attuarsi in un duplice modo:

1) attraverso la proposizione di un bene apparente; così il mondo fa più direttamente leva sulle ferite della concupiscenza, della infermità e della malizia, ma fa leva anche, più indirettamente, sulla ferita della ignoranza; dice infatti s. Tommaso che:

> Sed mundus dupliciter tentat. Primo per nimium et immoderatum desiderium rerum temporalium. Apostolus, I Tim. VI, 10: radix omnium malorum est cupiditas. Secundo per persecutores et tyrannos terrendo. Iob XXXVII, 19: nos quoque involvimur tenebris. II Tim. III, 12: omnes qui pie volunt vivere in Christo Iesu, persecutionem patientur. Matth. X, 28: nolite timere eos qui occidunt corpus. Sic ergo patet quid est tentatio, et qualiter tentatur homo, et a quo.[2709].

il mondo tenta, dunque:

a) sfruttando il nostro eccessivo desiderio dei beni temporali e in questo caso fa più direttamente leva sulla "ferita" della concupiscenza;

b) sfruttando la nostra paura della sofferenza e della morte (si pensi ai persecutori e ai tiranni che minacciano o compiono violenze per assoggettare ai loro voleri i popoli), cioè atterrendo, e in questo caso fa più direttamente leva sulle "ferite" della infermità e della malizia e più indirettamente su quelle della ignoranza e della concupiscenza; il bene apparente che il mondo propone, allorché tenta atterrendo, è il bene della vita terrena nostra o della vita di persone a noi care; bene apparente in quanto presentato in modo da ritenerlo (implicitamente o esplicitamente) superiore al bene della vita spirituale nostra e altrui, sicché l'uomo scelga di peccare e vivere o vivere bene, piuttosto che fare la volontà di Dio e morire o soffrire;

2) attraverso la persuasione al peccato, e in questo caso, ci pare evidente che il mondo faccia leva in particolare sulla ferita della ignoranza.

[2708] T. Carlesi, "La tentazione nel pensiero di s.Tommaso", *Sapienza* 12 (1957), 463.

[2709] *In or.*, pet. 6.

In tutti questi casi, comunque, secondo s. Tommaso, l'uomo tentatore è sempre ministro di satana[2710]. La tentazione al peccato è, secondo s. Tommaso, opera propria del diavolo perciò l'uomo che tenta al male il suo prossimo partecipa dell'opera satanica e si fa ministro del diavolo[2711]. Più precisamente l'induzione al peccato da parte dell'uomo si configura come peccato di scandalo; scandalo significa propriamente impedimento al cammino della persona, riferito alla vita morale soprannaturale scandalo significa impedimento al cammino spirituale della persona verso la beatitudine celeste[2712]. Si distingue un duplice scandalo: attivo e passivo; scandalo attivo è lo scandalo dato, scandalo passivo è lo scandalo ricevuto; la tentazione del mondo si attua attraverso lo scandalo attivo che si determina quando si pone in essere una azione che abbia il potere di suggerire e presentare il male, sia che si intenda direttamente far peccare l'altra persona, sia che non si intenda direttamente questo ma l' azione sia tale da indurre di per sé stessa al peccato, come il caso di chi pubblicamente pecca o realizza una azione che abbia somiglianza di peccato[2713].

L'Eucaristia rafforzando l'uomo in Cristo, trasformandolo in Lui, e purificandolo dalla "carne", come detto, rende l'uomo stesso estremamente forte anche per affrontare la lotta contro il mondo e per vincerla, così come ha vinto Lui stesso; in particolare questo Sacramento riempiendo l'uomo di sapienza e di santo amore della Passione di Cristo, che proprio tale Sacramento manifesta e rende presente, e donando all'uomo una soprannaturale temperanza e una soprannaturale fortezza potenziate dal dono della fortezza rende l'uomo, che la riceve con vera carità, invincibile di fronte alle lusinghe, alle persuasioni, alle minacce e ai tormenti che il mondo operasse contro di lui per farlo cadere in peccato. L'Eucaristia, in sintesi, rende la volontà umana ferma e immutabile nel compimento della divina Volontà, imbattibile dinanzi a qualsiasi tranello dei nemici spirituali.

1) L'Eucaristia come causa della santità dei martiri.

Un particolare effetto della vittoria che l'Eucaristia realizza contro le tentazioni del mondo si ha nel martirio che consiste appunto nel morire per Cristo, come spiega s. Tommaso:

[2710]Cfr. T. Carlesi "La tentazione nel pensiero di s.Tommaso", *Sapienza* 12 (1957), p. 463.
[2711]Cfr. *S.Th.*I, q.114 a. 2 .
[2712] Cfr. *S.Th.*IIª-IIae q. 43 a. 1 in c.
[2713]*Cfr. S.Th.,* II-IIae q.43 a.1 ad 4 .

> Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, martyr dicitur quasi testis fidei Christianae, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur Heb. XI. Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens cuncta praesentia contemnere, ut ad futura et ad invisibilia bona perveniat. Quandiu autem homini remanet vita corporalis, nondum opere se ostendit temporalia cuncta despicere, consueverunt enim homines et consanguineos et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent. Unde et Satan contra Iob induxit, pellem pro pelle, et cuncta quae habet homo, dabit pro anima sua, idest pro vita corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quod aliquis mortem sustineat propter Christum. [2714]

Il martirio consiste nel testimoniare la fede, mostrando con le opere di disprezzare le cose presenti per giungere ai beni eterni del Cielo, e ciò si attua perfettamente allorché la persona accetta di morire per Cristo. Martire significa precisamente testimone, attraverso l'offerta della vita, della verità che Cristo ha portato nel mondo, cioè della verità della fede e perciò la verità della fede è la causa di ogni martirio, ma poiché la verità della fede richiede anche la professione esterna di tale fede non solo con le parole ma anche con le azioni, occorre dire che tutte le opere delle virtù infuse e non solo le opere proprie della virtù della fede, sono delle testimonianze della verità della fede per le quali conosciamo che Dio richiede a noi tali opere e che per esse ci premia, e quindi: tutte le opere delle virtù infuse possono essere causa di martirio; perciò, per aver sostenuto la morte per la condanna del peccato di adulterio, il che non è opera propria della sola fede, s. Giovanni Battista è martire[2715].

Il merito del martirio è nella carità; motivo principale, come virtù che

[2714] Cfr. *S.Th.*IIª-IIae, q. 124 a. 4 in c.

[2715] *Cfr. S.Th.,* IIª-IIae, q. 124 a. 5 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quae secundum pietatem est, quae per Christum nobis innotuit; unde et martyres Christi dicuntur, quasi testes ipsius. Huiusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cuiuslibet martyrii causa est fidei veritas. Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio. Quae quidem fit non solum per verba quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Iac. II, ego ostendam tibi ex operibus fidem meam. Unde et de quibusdam dicitur Tit. I, confitentur se nosse Deum, factis autem negant. Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus huiusmodi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat. Et secundum hoc possunt esse martyrii causa. Unde et beati Ioannis Baptistae martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit."

comanda, nel martirio è la carità, mentre il motivo proprio, come virtù che sceglie, è la fortezza[2716] che fa sostenere la morte per Cristo[2717]; in modo concomitante alla fortezza opera, nel martirio, la pazienza che precisamente serve alla fortezza nel sostenere le sofferenze[2718].

Il martirio è massimo segno di carità in quanto per esso l'uomo mostra di disprezzare anche la vita, per amore di Dio[2719]; essendo segno di carità, il martirio richiede che colui che muore come martire abbia la carità e in essa l'obbedienza alla legge di Dio; vero martire è colui che per obbedire alla legge di Dio accetta il martirio; senza l'obbedienza, in quanto legata alla carità, anche l'offerta della vita non avrebbe nessun valore meritorio e salvifico[2720]; accettato nell'obbedienza il martirio in sé contiene la perfezione di questa virtù[2721].

[2716] *Cfr. S.Th.,* IIª-IIae, q. 124 a. 2 ad 2 "Ad secundum dicendum quod ad actum martyrii inclinat quidem caritas sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis, fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde etiam est quod martyrium est actus caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis. Et inde est quod utramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritorium, habet ex caritate, sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine caritate non valet."

[2717] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 124 a. 4 ad 4 "Ad quartum dicendum quod meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quod aliquis post mortalia vulnera suscepta pro Christo, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas a persecutoribus patitur pro fide Christi, diu aliquis vivat. In quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo huiusmodi afflictiones patitur."

[2718] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 124 a. 2 ad 3 "Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, principalior actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium; non autem ad secundarium actum eius, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis qui est sustinere, inde est etiam quod concomitanter in martyribus patientia commendatur."

[2719] IIª-IIae, q. 124 a. 3 in c. "… martyrium inter ceteros actus humanos est perfectior secundum suum genus, quasi maximae caritatis signum, secundum illud Ioan. XV, maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis."

[2720] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 104 a. 3 in c. "..Unde etiam quaecumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum quod sint ut obediatur voluntati divinae. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi haec ordinaret ad impletionem divinae voluntatis, quod recte ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent, sicut nec si fierent sine caritate, quae sine obedientia esse non potest. Dicitur enim I Ioan. II, quod qui dicit se nosse Deum, et mandata eius non custodit, mendax est, qui autem servat verba eius, vere in hoc caritas Dei perfecta est. Et hoc ideo est quia amicitia facit idem velle et nolle."

[2721] Cfr. *S.Th.*IIª-IIae, q. 124 a. 3 ad 2 "Ad secundum dicendum quod martyrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem, sicut de Christo legitur, Philipp. II, quod factus est obediens usque ad

In alcuni casi il martirio è necessario per salvarsi, in altre circostanze può essere legato al fervore della persona che giunge, a volte, spontaneamente a offrirsi, senza esservi tenuta, alla morte a testimonianza per Cristo[2722]. A volte pur essendo stati sopposti a sofferenze che dovevano causare la morte immediata certi cristiani sono rimasti a lungo in vita, soffrendo molto; per costoro è meritoria come martirio sia la sofferenza subita nella morte sia lo stato di tremendo dolore che l'ha preceduta[2723]..

L'Eucaristia ci attrae in Cristo, come detto, non solo a sostenere con fortezza il martirio ma a viverlo con somma carità e in modo sommamente meritorio; essa ci attrae al più ardente fervore di carità che porta non solo ad accettare il martirio ma a sceglierlo spontaneamente, ossia ci attrae alla "sete di martirio" che ha brillato nella vita di vari santi[2724] e che, per la sua alta perfezione, ha certamente brillato soprattutto in Cristo cui l'Eucaristia ci assimila.

---

mortem. Unde patet quod martyrium secundum se est perfectius quam obedientia absolute dicta."

[2722] Cfr. *S.Th.*IIª-IIae, q. 124 a. 3 ad 1 " Ad primum ergo dicendum quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto, quasi de necessitate salutis existens, sicut Augustinus dicit, in libro de adulterinis coniugiis, quod aliquis incidit in necessitatem continentiae servandae propter absentiam vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii si in aliquo casu sit de necessitate salutis. Est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis, puta cum ex zelo fidei et caritate fraterna multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem praecepta sunt intelligenda secundum praeparationem animi."

[2723] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 124 a. 4 ad 4 "Ad quartum dicendum quod meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quod aliquis post mortalia vulnera suscepta pro Christo, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas a persecutoribus patitur pro fide Christi, diu aliquis vivat. In quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo huiusmodi afflictiones patitur."

[2724] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae, q. 124 a. 3 ad 1m.

CAP. XVI

L'EUCARISTIA COME CAUSA DELLE BEATITUDINI EVANGELICHE IN NOI.

1) Trattazione generale sulle beatitudini[2725].

Dopo avere trattato del combattimento spirituale ci pare interessante concludere esaminando il tema della vita cristiana più alta e perfetta, cioè

[2725] Sul tema delle beatitudini si possono consultare con frutto queste opere:
O. Bonnewijn, La beatitude e les beatitudes, PUL 200; LARRU', J., *Cristo en la accion humana segun los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomas de Aquino*, LUP, Roma 2004, 129-197; MELINA, L.- NORIEGA, J.- PEREZ-SOBA, J.-J, Camminare nella luce dell'amore, ed. Cantagalli, Siena 2008, 571 ss.

della piena attuazione della carita`in noi attraverso l'Eucaristia, e a riguardo appare importante approfondire il tema delle beatitudini negli scritti di s. Tommaso. Cosa sono tali beatitudini secondo il s. Dottore? Sono atti delle virtù teologiche vivificate dalla carità e perfezionate dai doni dello Spirito Santo, sono dunque atti dei doni dello Spirito Santo, atti di alta perfezione spirituale:

> Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, beatitudo est ultimus finis humanae vitae. Dicitur autem aliquis iam finem habere, propter spem finis obtinendi, unde et philosophus dicit, in I Ethic., quod pueri dicuntur beati propter spem; et apostolus dicit, Rom. VIII, spe salvi facti sumus. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquis convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum, quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum; et praecipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus Sanctus, ad cuius obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus. [2726]

Le beatitudini si distinguono dai doni e dalle virtù come gli atti si distinguono dagli abiti: le virtù e i doni sono abiti, le beatitudini sono atti di questi abiti; sono atti di altissima virtù, anzi di virtù eroica che superano il modo umano di agire[2727]. Sottolineamo che anche delle beatitudini Cristo è il sommo attuatore, infatti dice s. Tommaso che Cristo non insegnò nulla di meritorio che egli stesso non eseguisse in un modo più eccellente. [2728].

Nel *Super Sententiis* il Dottore Angelico parla delle beatitudini, addirittura come di atti delle Virtù divine, esemplari; invero afferma che i doni dello Spirito Santo sono le stesse Virtù divine, esemplari[2729], e poi

---

[2726] *S.Th.*Iª-IIae q. 69 a. 1 in co.

[2727] Cfr. *In Matt.* c.5 l.2 "Circa meritum sciendum, quod philosophus distinguit duplex genus virtutis: unum communis, quae perficit hominem humano modo; aliud specialis, quam vocat heroicam, quae perficit supra humanum modum. Quando enim fortis timet ubi est timendum, istud est virtus; sed si non timeret, esset vitium. Si autem in nullo timeret confisus Dei auxilio, ista virtus esset supra humanum modum: et istae virtutes vocantur divinae. Isti ergo actus sunt perfecti, et virtus etiam, secundum philosophum, est operatio perfecta. Ergo ista merita vel sunt actus donorum, vel actus virtutum secundum quod perficiuntur a donis."

[2728] *S. Th.* III q. 7 a.3 ad 2m. "..Christus … nihil ad meritum pertinens docuit quod ipse excellentius non impleret."

[2729] Cfr. *Super Sent, III* d.34 q.1 a.1 "Ad sextum dicendum, quod dona de quibus nunc

afferma che le beatitudini sono atti dei doni[2730].

Questi atti di virtù altissima sono fissati nel Vangelo, nel famoso discorso della montagna :

«Beati i poveri in spirito,
perché di essi è il regno dei cieli.
Beati gli afflitti,
perché saranno consolati.
Beati i miti,
perché erediteranno la terra.
Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia,
perché saranno saziati.
Beati i misericordiosi,
perché troveranno misericordia.
Beati i puri di cuore,
perché vedranno Dio.
Beati gli operatori di pace,
perché saranno chiamati figli di Dio.
Beati i perseguitati per causa della giustizia,
perché di essi è il regno dei cieli.
Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia.
Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti hanno perseguitato i profeti prima di voi. (Mt. 5:3 ss)

S. Tommaso ha commentato ampiamente questo testo evangelico nel suo *Super Evangelium S. Matthaei lectura* e nella *Summa Theologiae*; qui di seguito presenteremo le affermazioni per noi più importanti di tale commento.

2) Esegesi tomista del testo evangelico delle beatitudini [2731].

loquimur, sunt virtutes divinae; unde reducuntur ad virtutes exemplares quas ponit in deo, quae non sunt idem specie cum virtutibus politicis, sed sunt supra eas, ut dicit philosophus in 7 ethic.."

[2730] Cfr. *Super Sent.,*d.34 q.1 a.1 a.4 "Ad primum igitur dicendum, quod beatitudines dicuntur virtutes, inquantum sunt actus perfectarum virtutum, scilicet donorum; et ideo beatitudines respondent donis sicut operationes habitibus.."

[2731] Su questo tema specifico delle beatitudini nel commento al Vangelo di s. Matteo si può consultare utilmente: LARRÙ, J., *Cristo en la accion humana segun los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomas de Aquino*, LUP, Roma 2004 , 129-197; S. PINCKAERS,, "Le Commentaire du Sermon sur la Montagne par S. Augustin et la morale de S. Thomas*",* in AA.VV., *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale. Miscellanea p. Louis Bertrand Gillon o.p*, ed. Massimo, Milano 1982, pp. 105-126.

Rimandiamo ad altri autori per le notizie relative al testo, alla sua stesura, e a eventuali interpolazioni della *Super Evangelium S. Matthaei lectura*[2732] e andiamo direttamente alle affermazioni del Dottore Angelico notando subito che per s. Tommaso il discorso della montagna, che contiene il passo sulle beatitudini, racchiude tutta la perfezione della nostra vita e che, mentre nel testo delle beatitudini il Signore indica soprattutto i premi che Egli offre a chi vive secondo la sua parola, ma anche i meriti che conducono a tali premi, nella parte restante del discorso Egli parla più direttamente dei precetti da osservare per giungere a questi premi e dei mezzi da utilizzare per realizzare una tale osservanza[2733].

a) I premi che Gesù Cristo promette con le beatitudini e in particolare il premio della beatitudine celeste.

Riguardo ai premi s. Tommaso si chiede anzitutto se essi attengono solo alla vita eterna o anche alla vita terrena; e la sua risposta è che i s. Dottori che hanno esaminato questo testo hanno parlato in modo diverso riguardo a questi premi: s. Ambrogio dice che essi riguardano la vita futura, s. Agostino afferma che riguardano la vita presente, s. Giovanni Crisostomo afferma che alcuni riguardano la vita presente e altri la vita eterna; il s. Dottore Angelico da parte sua afferma che la speranza della beatitudine eterna può essere in noi: per una certa disposizione alla futura beatitudine (per modo di merito) o per un certo inizio della vita beata negli uomini santi, già in questa vita; più precisamente :

3) quelle cose che nelle beatitudini sono indicate come meriti (ad esempio: beati i poveri, beati i miti etc.), sono disposizioni alla beatitudine perfetta o alla beatitudine iniziale,

4) quelle cose che sono indicate come premi (perché di essi è il Regno dei Cieli …perché erediteranno la terra ..etc) possono essere o la stessa perfetta beatitudine, e così attengono alla vita futura, o possono essere un certo inizio di beatitudine, come è negli uomini perfetti, e in questo modo attengono alla vita presente[2734].

[2732] Cfr. J. LARRU', *Cristo en la accion humana segun los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomas de Aquino*, LUP, Roma 2004, 129ss.

[2733] Cfr. *In Matt*. c.5 l.2. "Unde Dominus hic tria facit. Primo praemittit praemium quod consequitur istos qui istam doctrinam accipiunt; secundo ponit praecepta, ibi nolite putare quoniam veni solvere legem etc.; tertio docet quomodo aliquis potest pervenire ad observandum ea, ibi petite et accipietis."

[2734] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 69 a. 2 in c.

Il testo delle beatitudini contiene, secondo s. Tommaso, una profonda risposta alle opinioni umane riguardanti la beatitudine; le opinioni degli uomini sulla vita beata possono ridursi a tre e secondo che ciascuna di esse è falsa o vera, è condannata o confermata o precisata dal passo evangelico[2735] :

1) la prima opinione, per cui la beatitudine consiste nella percezione dei piaceri, è certamente falsa ed è contraria e di ostacolo al raggiungimento della vera beatitudine perciò nel testo evangelico suddetto si possono trovare alcune beatitudini che in certo modo rimuovono l'impedimento rappresentato da tale opinione, sono di questo genere la prima beatitudine, che esalta i poveri, la seconda beatitudine, che esalta i miti, la terza beatitudine, che esalta coloro che piangono[2736];

2) la seconda opinione, che fa consistere la beatitudine nella vita attiva è in certo modo precisata nel testo evangelico nel senso che la vita attiva, in quanto vita secondo le virtù soprannaturali, è strumento per giungere alla beatitudine eterna; perciò la quarta beatitudine esalta coloro che hanno fame e sete di giustizia, la quinta esalta i misericordiosi, la sesta e la settima beatitudine esaltano gli effetti della vita attiva per i quali l'uomo è perfezionato in sé stesso (beati i puri di cuore) e verso gli altri (beati i

[2735]Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 69 a. 3 in c. "Respondeo dicendum quod beatitudines istae convenientissime enumerantur. Ad cuius evidentiam, est considerandum quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt, quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa; quidam in vita activa; quidam vero in vita contemplativa. Hae autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cuius spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futurae. Beatitudo vero activae vitae dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo, si autem sit imperfecta, est quaedam inchoatio eius. Et ideo Dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosae beatitudinis"

[2736]Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 69 a. 3 in co."Et ideo Dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosae beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus. Primo quidem, in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiae, sive sint honores. A quibus quidem retrahitur homo per virtutem sic ut moderate eis utatur, per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur, beati pauperes spiritu, quod potest referri vel ad contemptum divitiarum; vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones, sive irascibilis sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis, retrahit virtus ne homo in eis superfluat, secundum regulam rationis, donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo, secundum voluntatem divinam, totaliter ab eis tranquillus reddatur. Unde secunda beatitudo ponitur, beati mites. A sequela vero passionum concupiscibilis, retrahit virtus, moderate huiusmodi passionibus utendo, donum vero, eas, si necesse fuerit, totaliter abiiciendo; quinimmo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur, beati qui lugent."

pacifici) ed è disposto alla vita contemplativa (in cui consiste veramente la beatitudine)[2737];

3) la terza opinione che fa consistere la beatitudine nella vita contemplativa è confermata e precisata secondo che i premi di tutte le beatitudini si riferiscono precisamente a tale vita[2738].

b) I meriti, cioè gli atti delle virtù, che Gesù indica nelle beatitudini.

La virtù fa tre cose: rimuove dal male, fa operare il bene e dispone all'ottimo, le beatitudini evangeliche appunto sono atti che: rimuovono noi dal male (della crudeltà, della concupiscenza etc.), ci fanno attuare il bene (donandoci fame e sete per la vera giustizia) e ci dispongono all'ottimo (alla purezza di cuore)[2739].

Circa gli atti meritori cui conseguono i premi s. Tommaso distingue due tipi di virtù: uno comune che perfeziona al modo umano, l'altro speciale

---

[2737]Cfr. ibid. "Activa vero vita in his consistit praecipue quae proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quae debemus proximis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad iustitiam. Donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera iustitiae impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur, beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam. Circa spontanea vero dona nos perficit virtus ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis aut aliis nobis coniunctis, quod pertinet ad virtutem liberalitatis. Sed donum, propter Dei reverentiam, solam necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia praestat, unde dicitur Luc. XIV, cum facis prandium aut coenam, noli vocare amicos neque fratres tuos etc., sed voca pauperes et debiles etc., quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur, beati misericordes."

[2738]Cfr. *S.Th.*,Iª-IIae q. 69 a. 3 in c. "Ea vero quae ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio eius, et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam praemia. Ponuntur autem tanquam merita effectus activae vitae, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activae vitae, quantum ad virtutes et dona quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur, beati mundo corde. Quantum vero ad virtutes et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activae vitae est pax; secundum illud Isaiae XXXII, *opus iustitiae pax*. Et ideo septima beatitudo ponitur, beati pacifici."

[2739] Cfr. *In Matt*. c.5 l.2. "Virtus autem tria facit: quia removet a malo, operatur et facit operari bonum, et disponit ad optimum. Primo ergo determinat de primo, ibi beati pauperes; de secundo, ibi beati qui esuriunt; de tertio, ibi beati mundo corde, determinat. Removet autem virtus a tribus malis: cupiditatis, crudelitatis sive inquietudinis, et voluptatis noxiae."

che viene chiamato eroico e perfeziona l'uomo sopra il modo umano; le virtù di quest'ultimo genere sono dette Virtù divine e gli atti di queste virtù sono perfetti, e sono indicati da s. Tommaso con il termine di beatitudini, essi sono atti dei doni dello Spirito Santo o sono atti delle virtù che sono perfezionati dai doni, a questi atti si riferiscono tutte le prescrizioni della Legge nuova [2740].

b,1) Beatitudini le cui virtù consistono nel rimuovere l'uomo dal male.

Il primo male da cui liberarsi è di portata ampia secondo che ampio è il significato delle parole che Gesù ci dona; più generalmente possiamo dire che tale male consiste nelle concupiscenze cioè nella bramosia delle ricchezze e onori terreni. Gesù, infatti, dice beati i poveri di spirito; spirito può intendersi in 3 modi: può significare superbia sicchè costoro sono poveri di superbia (e quindi sono umili) o può significare volontà sicché costoro sono volontariamente poveri e umili, oppure può significare Spirito Santo sicché costoro sono i poveri dello Spirito Santo, cioè appartengono allo Spirito che li fa poveri e quindi umili; ulteriormente si può intendere la povertà di spirito nel senso della rinuncia totale alle cose temporali[2741].

[2740] Cfr. *In Matt*. c.5 l.2.

[2741] Cfr. *In Matt*. c.5 l.2. "Primum notatur ibi beati pauperes; secundum ibi beati misericordes; tertio ibi beati qui lugent. Dicit ergo beati pauperes, dupliciter legitur. Primo sic beati pauperes, idest humiles, qui se aestimant pauperes: illi enim sunt vere humiles, qui se pauperes aestimant, non solum in exterioribus, sed etiam in interioribus; Ps. XXXIX, 18: ego autem mendicus sum et pauper, contra illud Apoc. III, 17: dicis quia dives sum, et locupletatus, et nullius egeo, et nescis quia tu es miser, et miserabilis, et pauper, et caecus, et nudus et cetera. Et tunc hoc quod dicit spiritu, potest tripliciter legi. Spiritus enim aliquando dicitur superbia hominis; Is. II, 22: quiescite ab homine, cuius spiritus in naribus est, quia excelsus reputatus est ipse; Is. XXV, 4: spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem. Et dicitur superbia spiritus quia sicut per flatum inflantur utres, ita per superbiam homines; Col. II, 18: inflatus sensu carnis suae. Ergo beati pauperes, scilicet hi, qui parum habent de spiritu superbiae. Vel accipitur spiritus pro voluntate hominis. Quidam enim sunt necessitate humiles, et isti non sunt beati, sed qui humilitatem affectant. Tertio accipitur pro Spiritu Sancto; unde beati pauperes spiritu, qui humiles sunt per Spiritum Sanctum. Et istae duae quasi ad idem redeunt. Et dicit pauperes spiritu, quia humilitas dat Spiritum Sanctum; Is. LXVI, 2: ad quem respiciam nisi ad pauperculum, et contritum spiritu, et trementem sermones meos? Istis pauperibus repromittitur regnum, in quo intelligitur summa excellentia. Et licet istud retribuatur cuilibet virtuti, specialiter tamen datur humilitati; quia omnis qui se humiliat exaltabitur, infra cap. XXIII, 12. Et Prov. XXIX, 23: humilem spiritum suscipiet gloria. Vel aliter, secundum Hieronymum. Pauperes spiritu, ad litteram, in abdicatione rerum temporalium. Et dicit spiritu: quia quidam pauperes necessitate sunt, sed non debetur illis beatitudo, sed illis qui voluntate. Et isti dicuntur dupliciter; quia

Soprattutto sono poveri di spirito e perciò beati coloro che non hanno né desiderano le ricchezze:

1) perchè questo è il modo di vita più sicuro per la salvezza e la beatitudine eterna; infatti le ricchezze allontanano la mente dalle realtà spirituali e mettono in pericolo la salvezza eterna;

2) perché sono propri dell'uomo beato gli atti dei doni dello Spirito Santo, atti cioè che sono sopra il modo semplicemente umano; il fatto che l'uomo si liberi da tutte le ricchezze sicché in nessun modo le desideri è precisamente sopra il modo umano[2742].

Il secondo male da cui liberare l'uomo è la crudeltà; alla crudeltà l'uomo è condotto dall'ira; occorre quindi la mansuetudine che tempera l'uomo riguardo all'ira in quanto, quest'ultima, conduce alla crudeltà; perciò il Signore ha posto la beatitudine della mitezza: beati i miti …[2743]; tale beatitudine consiste nel fatto che l'uomo o non si adira in nessun modo o si adira in modo temperato e senza cadere nella crudeltà; a questa beatitudine è collegato il dono della pietà[2744]. Notiamo che anche questa beatitudine si è

---

etsi aliqui divitias habent, tamen non habent eas in corde; Ps. LXI, 11: divitiae si affluant, nolite cor apponere. Aliqui nec habent, nec affectant, et istud securius est, quia mens trahitur a spiritualibus ex divitiis: et isti dicuntur proprie pauperes spiritu, quia actus donorum, qui sunt supra humanum modum, sunt hominis beati: et quod homo omnes divitias abiiciat, ut nec aliquo etiam modo appetat, hoc est supra humanum modum. "

[2742] Cfr. *In Matt*. c.5 l.2. "Aliqui nec habent, nec affectant, et istud securius est, quia mens trahitur a spiritualibus ex divitiis: et isti dicuntur proprie pauperes spiritu, quia actus donorum, qui sunt supra humanum modum, sunt hominis beati: et quod homo omnes divitias abiiciat, ut nec aliquo etiam modo appetat, hoc est supra humanum modum. Istis autem repromittitur regnum caelorum, in quo notatur non solum altitudo honoris, sed affluentia divitiarum; Iac. II, 5: nonne Deus eligit pauperes in hoc mundo, divites in fide? Et nota quod Moyses primo promisit divitias; Deut. XXVIII, 1: faciet te Dominus Deus tuus excelsiorem cunctis gentibus, quae versantur in terra; et infra: benedictus tu in civitate, et benedictus in agro. Et ideo ut distinguat Dominus legem veterem a nova, primo ponit beatitudinem in contemptu divitiarum temporalium. Item, secundum Augustinum nota, quod ista beatitudo pertinet ad donum timoris: quia timor, maxime filialis, facit habere reverentiam ad Deum; et ex hoc contemnit homo divitias…. Ista secunda beatitudo adaptatur dono pietatis: quia illi proprie irascuntur, qui non sunt contenti divina ordinatione."

[2743] Cfr. ibid.

[2744] Cfr. ibid. "Hoc autem poterit fieri per virtutem, ut scilicet non irascaris nisi causa iusta; sed si habeas etiam causam iustam, et non provocaris, hoc est supra humanum modum; et ideo dicit beati mites. Pugna enim est propter abundantiam exteriorum rerum; et ideo numquam esset turbatio, si homo divitias non affectaret; et ideo qui non sunt mites, non sunt pauperes spiritu. Et propterea statim subiungit beati mites. Et nota, quod hoc in duobus consistit. Primo quod homo non irascatur; secundo, quod si irascatur, iram temperet. Ita dicit Ambrosius: prudentis est irae motus temperare, nec minor virtus

certamente realizzata in modo sommo in Cristo secondo che in Lui si è attuata ogni perfezione da Lui proclamata e a Lui conveniente; infatti, spiega s. Tommaso che Cristo non insegnò alcunché di meritorio che egli stesso non eseguisse in un modo più eccellente [2745]; ma in Cristo abbiamo l'ira santa[2746], evidentemente moderata dalla carità….perciò l'ira santa è evidentemente, in alcuni casi, somma manifestazione di mansuetudine e in questo senso s. Ambrogio afferma che a volte l'ira temperata indica maggiore forza spirituale che l'assoluta mancanza di ira[2747].

Ultimo male da evitare è il danno del piacere, e proprio per questo è fissata la terza beatitudine: beati gli afflitti; questa beatitudine può applicarsi, secondo s. Tommaso, all' afflizione:

3. per i peccati propri e altrui;
4. per la presente miseria della vita terrena;
5. per l'aver lasciato tutti i beni del mondo al fine di seguire Cristo[2748].

---

dicitur temperate irasci, quam omnino non irasci est: plurimumque hoc levius, illud fortius existimo et cetera."

[2745] *S. Th.* III q. 7 a.3 ad 2m

[2746] *S.Th.,* IIIª q. 15 a. 9 in c. "Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, ira est effectus tristitiae. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo, circa sensitivam partem, appetitus repellendi illatam iniuriam vel sibi vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia et appetitu vindictae. Dictum est autem quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictae quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quaerit sibi absque ordine rationis. Et sic ira in Christo esse non potuit, hoc enim dicitur ira per vitium. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, immo est laudabilis, puta cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem iustitiae. Et hoc vocatur ira per zelum, dicit enim Augustinus, super Ioan., quod zelo domus Dei comeditur qui omnia perversa quae videt cupit emendare; et, si emendare non possit, tolerat et gemit. Et talis ira fuit in Christo".

[2747] Cfr. *In Matt*. c.5 l.2. " Et propterea statim subiungit beati mites. Et nota, quod hoc in duobus consistit. Primo quod homo non irascatur; secundo, quod si irascatur, iram temperet. Ita dicit Ambrosius: prudentis est irae motus temperare, nec minor virtus dicitur temperate irasci, quam omnino non irasci est: plurimumque hoc levius, illud fortius existimo et cetera."

[2748] Cfr. *In Matt*. c.5 l.2. "Et potest iste luctus tripliciter exponi. Primo pro peccatis non solum propriis, sed etiam alienis: quia si lugemus mortuos carnaliter, multo magis spiritualiter; I Reg. XVI, v. 1: usquequo tu luges, Saul? et cetera. Ier. IX, 1: quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrimarum? Et plorabo die ac nocte interfectos filiae populi mei. Ponitur autem satis congrue ista beatitudo post praemissam. Posset enim quis dicere: sufficit non facere malum: et verum est a principio ante peccatum; sed post commissum peccatum non sufficit nisi satisfacias. Secundo potest accipi de luctu pro incolatu praesentis miseriae; Ps. CXIX, 5: heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est. Istud est irriguum superius et inferius, de quo Ios. XV, 19: pro peccatis

A questo triplice tipo di afflizione si collega un triplice effetto buono di consolazione:

1) la remissione dei peccati
2) la consolazione della vita del Cielo
3) la consolazione dell'amore divino [2749].

b,2)Beatitudini che attengono al compimento del bene.

Sono quelle che si riferiscono ai misericordiosi e a coloro che hanno fame e sete della giustizia; riguardo alla seconda di queste va detto che i soggetti indicati nella beatitudine sono coloro che operano la giustizia con desiderio ardente di attuarla o coloro che amano la giustizia perfetta del Cielo e la desiderano, oppure sono coloro che anelano alla giustizia legale e in ciò si oppongono alla sete e fame degli avari i quali desiderano ingiustamente le ricchezze; a tale beatitudine si collega il dono della fortezza[2750].

---

plorate, et pro caelestis patriae incolatu. Tertio, secundum Augustinum, pro luctu quem habent homines de gaudiis saeculi, quae dimittunt veniendo ad Christum: homines enim aliqui saeculo moriuntur, et saeculum moritur eis; Gal. ult., 14: per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo."

[2749] Cfr. ibid.

[2750] Cfr. ibid. "Iustitia tripliciter sumitur, secundum Chrysostomum et philosophum. Quandoque enim pro omni virtute: et dicitur omnis virtus iustitia legalis, quae praecipit de actibus virtutum. Unde inquantum homo obedit legi, implet opus omnium virtutum. Alio modo secundum quod est specialis virtus, de quatuor cardinalibus, quae opponitur avaritiae, vel iniustitiae, et est circa emptiones, venditiones, conductiones. Quod ergo dicit hic qui esuriunt iustitiam, potest intelligi generaliter, vel specialiter. Si intelligatur de generali, hoc dicit propter duas rationes. Prima Hieronymi, qui dicit quod non sufficit quod homo iustitiae opus operetur, nisi cum desiderio operetur; Ps. LIII, 8: voluntarie sacrificabo tibi et cetera. Et alibi, Ps. XLI, 3: sitivit anima mea ad Deum fontem vivum et cetera. Amos VIII, 11: mittam famem in terram istam, non famem panis, neque sitim aquae, sed audiendi verbum Dei. Ergo est esuries quando cum desiderio operatur quis. Alia ratio. Iustitia est duplex, perfecta et imperfecta: perfectam in mundo habere non possumus, quia si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est, I Io. I, 8. Et Is. LXIV, 6: omnes iustitiae nostrae quasi pannus menstruatae. Sed hanc habemus in caelo; Is. LX, v. 21: populus tuus omnes iusti in perpetuum haereditabunt terram. Sed desiderium iustitiae possumus hic habere: et ideo dicit beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam et cetera. Et est simile illud quod Pythagoras fecit. Tempore enim Pythagorae illi qui studebant, vocabantur sophi, idest sapientes; Pythagoras autem noluit vocari sophos, idest sapiens, sed philosophus, hoc est sapientiae amator: ita vult Dominus quod sui sint, et vocentur amatores iustitiae. Si autem intelligatur de iustitia speciali, quae est, quod homo reddat unicuique quod suum est, convenienter dicitur beati qui esuriunt etc.; quia esuries et sitis proprie avarorum est, quia numquam satiantur qui aliena iniuste possidere desiderant: unde ista esuries, de qua dicit Dominus, opponitur huic, scilicet avarorum. Et vult Dominus quod ita

La giustizia senza misericordia è crudeltà e la misericordia senza giustizia è la madre della dissoluzione e perciò unita alla beatitudine della giustizia vi è quella della misericordia[2751]. Veramente misericordioso è colui che si impegna a cancellare e scacciare la miseria altrui, soprattutto la miseria che è il peccato, come ha fatto Cristo stesso; quando correggiamo gli altri perché si convertano a Cristo, siamo misericordiosi secondo l'esempio datoci da Cristo stesso; questa misericordia ci ottiene in particolare, già ora, la remissione dei peccati; alla beatitudine della misericordia è collegato il dono del consiglio perché appunto sotto questo dono l'uomo rimane misericordioso in mezzo alle tempeste e difficoltà della vita di questo mondo e così l'uomo giunge ad ottenere misericordia da Dio …visto che chi non è misericordioso cioè chi non perdona e non ama il prossimo come sé stesso, per amore di Dio, non ottiene da Dio il perdono per i suoi peccati[2752].

b,3) Beatitudini che dispongono l'uomo a ciò che è ottimo.

anhelemus ad istam iustitiam, quod numquam quasi satiemur in vita ista, sicut avarus numquam satiatur…. Ista beatitudo secundum Augustinum reducitur ad donum fortitudinis: quia quod homo iuste operetur, hoc pertinet ad fortitudinem."

[2751] Cfr. *In Matt*. c.5 l.2. "…beati misericordes: quia iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis. Et ideo oportet quod utrumque coniungatur, secundum illud Prov. III, 3: misericordia et veritas non te deserant et cetera. Ps. LXXXIV, 11: misericordia et veritas obviaverunt sibi et cetera."

[2752] Cfr. ibid. "Misericordem esse est habere miserum cor de miseria aliorum: tunc autem habemus misericordiam de miseria aliorum, quando illam reputamus quasi nostram. De nostra autem dolemus, et studemus repellere. Ergo tunc vere misericors es, quando miseriam aliorum studes repellere. Est autem duplex miseria proximi. Prima in istis rebus temporalibus; et ad istam debemus habere miserum cor; I Io. III, 17: qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necesse habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo? Secunda qua homo per peccatum miser efficitur: quia, sicut beatitudo est in operibus virtutum, ita miseria propria in vitiis; Prov. XIV, 34: miseros facit populos peccatum. Et ideo quando admonemus corruentes ut redeant, misericordes sumus; infra IX, v. 36: videns autem Iesus turbas, misericordia motus est. Isti ergo misericordes beati. Et quare? Quoniam ipsi misericordiam consequentur. Et sciendum quod semper dona Dei excedunt merita nostra; Eccli. XXXV, 13: quoniam Dominus retribuens est, et septies tantum retribuet tibi. Ergo multo maior est misericordia quam Dominus impendet nobis, quam illa quam impendimus proximo. Ista misericordia inchoatur in hac vita dupliciter. Primo, quia relaxantur peccata; Ps. CII, 3: qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis. Secundo, quia removet defectus temporales, ita quod solem suum facit oriri; perficietur tamen in futuro, quando omnis miseria, et culpae, et poenae removebuntur; Ps. XXXV, 6: Domine, in caelo misericordia tua. Et hoc est quoniam ipsi misericordiam consequentur. Ista beatitudo reducitur ad donum consilii: quia hoc est singulare consilium ut inter pericula huius mundi misericordiam consequamur; I Tim. IV, 8: pietas ad omnia utilis est; Dan. IV, 24: consilium meum regi placeat."

Le beatitudini, cioè gli atti di virtù, che dispongono all'ottimo sono quelle dei puri di cuore, dei pacifici e le ultime due, ossia quelle dei perseguitati[2753].

Sono beati i puri di cuore, cioè coloro che sono puri dai cattivi pensieri e perciò il loro cuore si mantiene tempio santo di Dio nel quale essi Lo contemplano; più precisamente, secondo s. Tommaso, la beatitudine in questione si riferisce in modo particolare a coloro che hanno la purezza dai peccati della carne perché quest'ultima allontana sommamente l'anima dalla contemplazione, la, la beatitudine della purezza di cuore dispone, dunque, all'ottimo perché dispone in modo speciale alla contemplazione[2754].

La purezza di cuore dispone alla visione di Dio mentre la pace dispone all'amore di Dio e la beatitudine seguente è proprio quella dei pacifici; entrambe queste due beatitudini sono l'effetto delle precedenti beatitudini invero la povertà di spirito, la mitezza e la santa afflizione hanno lo scopo di farci diventare puri di cuore; la misericordia e la fame e sete di giustizia hanno lo scopo di farci essere nella vera pace[2755].

[2753] Cfr. *In Matt*. c.5 l.2. "Sic ergo positi sunt actus virtutum, quibus removemur a malo, et operamur bonum. Nunc ponuntur actus quibus disponimur ad optimum; unde beati mundo corde et cetera."

[2754] Cfr. ibid. "Beati mundo corde, qui scilicet habent munditiam generalem ab alienis cogitationibus, per quam cor eorum templum Dei sanctum est, in quo Deum contemplandum vident: templum enim a contemplando dici videtur. Specialiter vero beati mundo corde, idest qui habent munditiam carnis: nihil enim ita impedit spiritualem contemplationem, sicut immunditia carnis. Pacem sequimini, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum, Hebr. XII, 14. Et ideo quidam dicunt quod virtutes morales proficiunt ad vitam contemplativam, et praecipue castitas. Et secundum hoc beati mundo corde, potest intelligi de visione viae: sancti enim qui habent cor repletum iustitia, vident excellentius quam alii qui vident per effectus corporales: quanto enim effectus sunt propinquiores, tanto Deus magis cognoscitur per illos. Unde sancti qui habent iustitiam, caritatem, et huiusmodi effectus, qui sunt simillimi Deo, cognoscunt magis quam alii; Ps. XXXIII, 9: gustate, et videte quoniam suavis est Dominus."

[2755] Cfr. *In Matt*. c.5 l.2. "Hic ponitur septima beatitudo: et, sicut dictum est, virtutes ad optimum disponentes disponunt ad duo, scilicet ad visionem Dei et dilectionem. Et sicut munditia cordis disponit ad visionem Dei, ita pax ad dilectionem Dei disponit, qua filii Dei nominamur et sumus; et sic disponit ad dilectionem proximi, quia, sicut dicitur I Io. IV, v. 20, qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere? Et notandum quod hic ponuntur duo praemia beatitudinis, videlicet beati pacifici, et beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam. Et omnia praecedentia reducuntur ad ista duo, et sunt effectus omnium praecedentium. Quid enim agitur per paupertatem spiritus, per luctum, per mansuetudinem, nisi ut mundum cor habeatur? Quid per iustitiam et misericordiam, nisi ut pacem habeamus? Is. XXXII, 17: fructus iustitiae pax, et cultus iustitiae silentium, et securitas usque in sempiternum. Beati ergo pacifici."

La pace è la tranquillità dell'ordine e l'ordine vero porta l'uomo:

4) a sottomettersi anzitutto a Dio,

5) a sottomettere i movimenti e le forze che ci accomunano agli animali alla luce che nella nostra ragione viene da Dio, ossia a sottomettere tali movimenti alla Verità che noi riceviamo da Dio ,

6) a relazionarsi giustamente con gli altri.

Questa pace non la può dare il mondo ed è propria dei santi[2756].

Notiamo qui di sfuggita che il testo tomista sembra in questo punto contraddittorio perché afferma prima che le due beatitudini che sono premio e sono effetto delle altre sono quelle dei pacifici e dei perseguitati per causa della giustizia, poi però attua questa affermazione nel senso che la seconda di tali beatitudini è quella dei puri di cuore; lasciamo aperta la soluzione dell'enigma; ben può che si tratti di un lapsus o di s. Tommaso o di un redattore[2757].

Sentendo dire che sono beati i pacifici si potrebbe pensare che non siano beati coloro che sono perseguitati e vengono attaccati (e in questo senso non sono in pace ma in una specie di guerra) pur essendo persone giuste e sante; per togliere questo tipo di pensieri Cristo Signore afferma

[2756] Ibid "Pax est tranquillitas ordinis. Ordo autem est parium dispariumque sua loca cuique tribuens dispositio. Ergo pax est in hoc quod omnes teneant sua loca. Unde debet mens hominis primo Deo subiecta esse. Secundo motus et vires inferiores, quae sunt nobis et brutis communes, subiecta esse homini: per rationem enim homo praeest animalibus; Gen. I, 26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis universaeque terrae, omnique reptili quod movetur in terra. Tertio ut homo pacem habeat ad alios, quia sic totaliter erit ordinatus. Ista autem ordinatio non potest esse nisi in hominibus sanctis; Ps. CXVIII, 165: pax multa diligentibus nomen tuum; Is. XLVIII, v. 22: non est pax impiis: pacem enim interiorem habere non possunt; Sap. XIV, 22: in magno viventes inscientiae bello, tot et tam magna mala pacem appellant. Pacem talem mundus dare non potest; Io. XIV, 27: non quomodo mundus dat, ego do vobis. Item non sufficit totum hoc, sed debent inter discordes pacem facere; Prov. XII, 20: qui ineunt pacis consilia, sequitur eos gaudium. Tamen sciendum quod ista pax hic inchoatur, sed non perficitur, quia nullus potest totaliter habere motus brutales rationi subiectos; Rom. VII, 23: video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Unde vera erit in vita aeterna"

[2757] Cfr. *In Matt*. c.5 l.2. "Et notandum quod hic ponuntur duo praemia beatitudinis, videlicet beati pacifici, et beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam. Et omnia praecedentia reducuntur ad ista duo, et sunt effectus omnium praecedentium. Quid enim agitur per paupertatem spiritus, per luctum, per mansuetudinem, nisi ut mundum cor habeatur? Quid per iustitiam et misericordiam, nisi ut pacem habeamus? Is. XXXII, 17: fructus iustitiae pax, et cultus iustitiae silentium, et securitas usque in sempiternum."

beati i perseguitati per la giustizia e poi afferma beati i perseguitati per causa di Cristo stesso[2758].

Le beatitudini dei perseguitati non vanno intese nel senso che la persecuzione rende beati, si può essere, infatti, perseguitati perché si è malvagi; ciò che rende beati è la carità, la giustizia e la testimonianza nostra in Cristo e in particolare ci rendono beati tale giustizia e testimonianza vissute nella persecuzione[2759]. La beatitudine per la persecuzione a causa della giustizia, che segue direttamente le beatitudini della purezza di cuore e della pace, è indicata da s. Tommaso come perfezione di tutte le beatitudini precedenti[2760] ma ancora più perfetta è la beatitudine per la persecuzione a causa di Cristo perché più direttamente riferita a Lui che è la Fonte di ogni perfezione sicché quest'ultima è certamente la perfezione di tutte le altre beatitudini.

3) Gradi di perfezione delle beatitudini in noi e le "virtutes purgati animi".

[2758] Cfr. *In Matt*. c.5 l.2. "Consequenter ponitur octava beatitudo, quae designat perfectionem omnium praecedentium: tunc enim homo in omnibus illis perfectus est, quando nullam deserit propter tribulationes; Eccli. XXVII, 6: vasa figuli probat fornax, et homines iustos tentatio tribulationis. Beati ergo qui persecutionem patiuntur et cetera. Sed aliquis forte audiens beati pacifici, dicet hos non esse beatos propter persecutionem: quia persecutio pacem turbat, vel totaliter tollit; sed certe non interiorem, sed exteriorem; Ps. CXVIII, 165. Pax multa diligentibus legem tuam et cetera. Ipsa autem persecutio non facit beatum, sed eius causa: unde dicit propter iustitiam; I Pet. III, 14: si quid patimini propter iustitiam, beati. Chrysostomus: non dicit a Paganis et pro fide, sed propter iustitiam."

[2759] Cfr. *In Matt*. c.5 l.2 " Sed aliquis forte audiens *beati pacifici*, dicet hos non esse beatos propter persecutionem: quia persecutio pacem turbat, vel totaliter tollit; sed certe non interiorem, sed exteriorem; Ps. CXVIII, 165. Pax multa diligentibus legem tuam et cetera. Ipsa autem persecutio non facit beatum, sed eius causa: unde dicit propter iustitiam; I Pet. III, 14: si quid patimini propter iustitiam, beati. Chrysostomus: non dicit a Paganis et pro fide, sed propter iustitiam."

[2760] Cfr. ibid. " Consequenter ponitur octava beatitudo, quae designat perfectionem omnium praecedentium: tunc enim homo in omnibus illis perfectus est, quando nullam deserit propter tribulationes; Eccli. XXVII, 6: vasa figuli probat fornax, et homines iustos tentatio tribulationis. Beati ergo qui persecutionem patiuntur et cetera. Sed aliquis forte audiens beati pacifici, dicet hos non esse beatos propter persecutionem: quia persecutio pacem turbat, vel totaliter tollit; sed certe non interiorem, sed exteriorem; Ps. CXVIII, 165. Pax multa diligentibus legem tuam et cetera. Ipsa autem persecutio non facit beatum, sed eius causa: unde dicit propter iustitiam; I Pet. III, 14: si quid patimini propter iustitiam, beati. Chrysostomus: non dicit a Paganis et pro fide, sed propter iustitiam."

Ci sembra interessante precisare che nella perfezione cristiana si può crescere sempre; dunque tra coloro che vivono a queste vette ci sono alcuni che sono più perfetti e altri che lo sono meno; quello che abbiamo appena detto si evidenzia in modo chiarissimo considerando questo: nettamente più alta, rispetto ai santi, era la perfezione con cui viveva Maria SS.ma le beatitudini, della Madonna s. Tommaso dice infatti che la sua perfezione era eccelsa, e la causa universale cioè la Fonte e il Culmine di questa perfezione nel vivere le beatitudini, come è evidente da quanto abbiamo detto finora, è l'Eucaristia, essa ci attrae non solo a vivere le beatitudini ma a viverle nella maniera più alta e perfetta. In questa linea occorre dire che l'Eucaristia è la Fonte e il Culmine degli atti delle "virtutes iam purgati animi" (cioè delle virtù proprie di un animo già purificato) di cui parla s. Tommaso in alcuni testi; preciso che tali virtù potrebbero essere intese come virtù acquisite (visto che il termine "virtutes iam purgati animi" proviene da filosofi non cristiani) e allora non sarebbero più equiparabili alle beatitudini (in quanto le beatitudini di cui stiamo parlando sono atti perfettissimi delle virtù infuse), se invece si intendono tali virtù come virtù infuse, ben può dirsi che gli atti delle virtù di animo purificato sono, in certo modo, la perfezione delle beatitudini; in quanto intese come somme virtù infuse, le virtù di animo purificato stanno, in una ideale scala di perfezione, tra le virtù esemplari che sono proprie di Dio e sono le più perfette (anzi sono Dio stesso, come dicemmo) e le virtù purgatorie, infuse, che sono quelle degli uomini che vivono in grazia[2761].

[2761] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 61 a. 5 in c. "… Oportet igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares. Ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero, conversio divinae intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est eius immutabilitas; iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit. Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, politicae vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis. Secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus. Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantum potest, ut etiam philosophus dicit, in X Ethic.; et hoc nobis in sacra Scriptura multipliciter commendatur, ut est illud Matth. V, estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est, necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quae sunt virtutes humanae, et exemplares, quae sunt virtutes divinae. Quae quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini. Ita scilicet quod quaedam sunt virtutes transeuntium et in divinam similitudinem tendentium, et hae vocantur virtutes purgatoriae. Ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter excessum a corpore, et accessum ad

S. Tommaso ha potuto affermare che le virtù di animo già purificato erano presenti in modo sommo in Cristo :

> Praeterea, secundum philosophum, VII Ethic., virtus dividitur contra quendam heroicum sive divinum habitum, qui attribuitur hominibus divinis. Hoc autem maxime convenit Christo. Ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute. […..] Ad secundum dicendum quod habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta nisi secundum perfectiorem modum, inquantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quod Christus non habuit virtutes, sed quod habuit eas perfectissime, ultra communem modum. Sicut etiam Plotinus posuit quendam sublimem modum virtutum, quas esse dixit purgati animi. [2762].

---

superna; iustitia vero est ut tota anima consentiat ad huius propositi viam. Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes iam purgati animi. Ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum."

[2762]Cfr. *S.Th.,* III q. 7 a. 2 arg 2 e ad 2m*; De Ver.,*q. 26 a.8 arg.2 "Praeterea, secundum Macrobium, fortitudinis purgati animi est passiones ignorare, non vincere. Sed Christus habuit maxime virtutes animi purgati. Ergo in eo huiusmodi passiones non fuerunt."

*De Ver.,*q.26 a.8 ad 2m "Ad secundum dicendum, quod, secundum Augustinum, IX de Civitate Dei, circa hoc fuit contentio inter stoicos et Peripateticos, quae tamen magis videbatur esse secundum vocem quam secundum rem.Nam stoici dicebant, huiusmodi passiones nullo modo esse in animo sapientis. Sapientem autem eum dicebant qui perfectus est in virtutibus, quasi habens animi purgati virtutem.

Peripatetici vero dicunt, has passiones animi in sapientem cadere, sed moderatas, rationique subiectas. Probat autem Augustinus, ex cuiusdam stoici confessione, quod stoici volebant huiusmodi affectus subitos in animo sapientis esse, sine hoc tamen quod approbentur, vel quod eis consentiatur. Quos quidem passiones non dicebant, sed quasi visa vel phantasias.Unde patet quod secundum rem stoici nihil aliud quam Peripatetici dicebant, sed erat tantummodo in verbis dissonantia; quia quod Peripatetici passiones nominabant, stoici appellabant aliter. Sic ergo secundum stoicorum sententiam Macrobius et Plotinus dicunt, passiones cum virtute purgati animi non esse: non quia non sint aliqui subiti motus passionum in huiusmodi virtuosis; sed quia nec rationem trahunt, nec a Deo vehementes sunt, quod pacem multum perturbent; secundum quod philosophus dicit in libro VII ethic., quod concupiscentiae in temperatis non sunt fortes, sicut sunt in continentibus; quamvis in neutris ratio ad consensum trahatur. Vel potest dici, et melius, quod cum huiusmodi passiones ex bono et malo oriantur, distinguendae sunt secundum differentiam bonorum et malorum.Sunt enim quaedam bona et mala naturalia, sicut cibus, potus, sanitas vel aegritudo corporis, et alia huiusmodi; quaedam vero non naturalia, sicut divitiae, honores, et alia huiusmodi, circa quae vita civilis versatur.

Distinguunt autem Plotinus et Macrobius, virtutes purgati animi contra virtutes politicas. Ex quo patet quod virtutes purgati animi ponuntur in illis qui totaliter sunt a civili

Cristo ebbe le virtù in grado perfettissimo, si può dire che Egli aveva le virtù di animo già purificato, di cui parla Plotino, in grado perfettissimo, e compiva in modo sommamente perfetto gli atti di tali virtù. Ricordiamo inoltre che Cristo aveva in modo perfettissimo i doni dello Spirito Santo e che la sua vita era tutta realizzata in una perfettissima e insuperabile carità perfezionata non solo dai doni ma dalla visione beata del Cielo; perciò in Cristo si attuavano, sommamente (con le virtù di animo già purificato), le beatitudini nel modo dei viatori e anche in quello dei comprensori ossia in Lui si attuavano non solo, sommamente, i meriti delle virtù, ma anche, in certo modo i premi ad essi collegati. A Cristo sommamente vanno attribuite le virtù di animo purgato; dico che vanno attribuite sommamente a Cristo perché tali virtù sono dei beati ma anche di alcuni uomini perfettissimi, cioè santi di altissimo livello, come anzitutto la Madonna e poi anche qualcun altro (probabilmente s. Paolo), che hanno attuato tali virtù nella loro vita; a vario livello in queste anime perfettissime, come spiega s. Tommaso, la prudenza guarda solo le cose divine, la temperanza non conosce le bramosie terrene, la fortezza ignora le passioni e la giustizia sia associa in alleanza perpetua con la Mente divina imitandola[2763]. Quanto appena detto ci fa capire ulteriormente capire quanto sia preciso applicare queste virtù in modo sommo a Cristo che era, come detto, comprensore e viatore insieme, ossia insieme era beato e viatore. Precisiamo che le affermazioni di s. Tommaso circa l'assenza di passioni in coloro che vivono in tali virtù, va intesa nel senso che, a somiglianza di Cristo, costoro non sono immuni dalle passioni che seguono la scelta del bene fatta santamente dalla ragione e dalla volontà ma sono in certo modo immuni:

1) dalle passioni che inclinano al contrario di ciò che sceglie la virtù ;

2) dalle passioni che agiscono antecedentemente alla ragione per deviare la volontà su un oggetto non buono[2764].

---

conversatione remoti, soli contemplationi sapientiae vacantes. Et ideo in eis non sequuntur aliquae passiones ex bonis vel malis civilibus; non tamen sunt immunes ab illis passionibus quae sequuntur bona vel mala naturalia."

[2763] Cfr. *S.Th.,* Iª-IIae q. 61 a. 5 in c. "…Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes iam purgati animi. Ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum."

[2764] Cfr. *De Ver.,*q.26 a.7 ad 6m"Ad sextum dicendum, quod illi qui habent virtutes purgati animi, sunt aliquo modo immunes a passionibus inclinantibus in contrarium eius quod eligit virtus, et iterum a passionibus inducentibus voluntatem; non autem a passionibus voluntatem consequentibus."

Per partecipazione a Cristo attraverso l'Eucaristia noi possiamo giungere non solo a vivere le beatitudini ma a viverle in modo sempre più perfetto così da poter giungere, Dio volendo, ad avere le virtù di animo purgato..e anzi ad averle in modo molto alto, e sempre più alto, avvicinandoci sempre più, senza mai poterla raggiungere, alla perfezione del nostro Maestro e Signore e della sua Madre SS.ma.

Conclusione

L'insegnamento magisteriale della Chiesa sulla causalità della Eucaristia sulla vita morale cristiana proclamato in vari testi[2765] è stato ulteriormente confermato, negli ultimi anni, con una potente e luminosa affermazione che troviamo nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

"La vita morale è un culto spirituale. Noi offriamo i nostri "corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio" (Rm 12,1), in seno al Corpo di Cristo, che noi formiamo, e in comunione con l'offerta della sua Eucaristia. Nella Liturgia e nella celebrazione dei sacramenti, preghiera ed insegnamento si uniscono alla grazia di Cristo, per illuminare e nutrire l'agire cristiano. Come l'insieme della vita cristiana, la vita morale trova la propria fonte e il proprio culmine nel sacrificio eucaristico." [2766]

La teologia di s. Tommaso d'Aquino, che appare come una autorevolissima fonte di un tale insegnamento magisteriale(infatti è espressamente citato in alcuni di testi magisteriali summenzionati[2767]), offre molti e interessanti approfondimenti circa la causalità della s. Messa in relazione alla vita morale cristiana, per il s. Dottore Comune della Chiesa l'Eucaristia ha una causalità salvifica universale infatti, come abbiamo visto in questo libro:
1) l'Eucaristia contiene e comunica Cristo Signore Glorioso che è Causa Universale della grazia;
2) la consacrazione eucaristica è atto teandrico, di infinita potenza salvifica, di Cristo Signore;
3) l'Eucaristia è atto di portata redentiva universale che opera per la salvezza del mondo ed è causa della Chiesa;
4) l'Eucaristia ha una portata universale salvifica che si estende anche a coloro che la ricevono spiritualmente.
S. Tommaso afferma che l'Eucaristia ha una utilità grande e universale, cioè appunto ha una causalità salvifica e santificante universale: l'Eucaristia, ha per effetto la salvezza e la santificazione del mondo nella Chiesa. La salvezza viene dall'Eucaristia perciò è necessario ricevere almeno spiritualmente l'Eucaristia per salvarsi.
L'Eucaristia ci dona la perfezione della vita eterna e della vita spirituale[2768], la perfezione della vita di grazia, come detto; tutta la vita spirituale soprannaturale, che è vita di grazia, con tutti i suoi elementi (grazia, virtù infuse, doni dello Spirito Santo, carismi, beatitudini etc.) viene a noi nella sua perfezione attraverso l'Eucaristia.

La vita spirituale è una vita che è estremamente unita in sé stessa sicché essendoci la carità, e perciò la grazia, ci sono, con essa, tutti i doni dello Spirito Santo, tutte le virtù infuse e tutti gli elementi della vita spirituale stessa; la vita di grazia, inoltre, è una assimilazione e partecipazione nostra a Cristo, è una via alla beatitudine nella Via alla beatitudine che è Cristo, è una vita nella Vita che è lo stesso Cristo; l' Eucaristia causa in noi la grazia e la carità, ci assimila e ci fa partecipare a Cristo[2769] dunque l'Eucaristia ci dona la vita spirituale con tutti i suoi elementi necessari, ma di più essa ci dona la perfezione della vita spirituale perché ci dona Cristo, cioè tutta la perfezione di

---

[2765] Cfr. CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de Presbyterorum ministerio et vita, *Presbyterorum Ordinis,* n.5, AAS 58 (1966), 998.

[2766] JOANNIS PAULI PP. II, *Catechismus Ecclesiae Catholicae*, n.2031, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, p. 523; il testo latino dell'edizione tipica è il seguente: "Moralis vita cultus est spiritualis. " Exhibemus corpora nostra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem"(Rom 12,1), in Christi corpore quod efformamus et in communione cum Eucharistiae Eius oblatione. In liturgia et in sacramentorum celebratione, oratio et doctrina coniunguntur cum gratia Christi ad modum agendi christianum illustrandum et nutriendum. Sicut vitae christianae complexus, vita moralis suum fontem et culmen in Sacrificio invenit eucharistico."

[2767] Cfr. CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de Presbyterorum ministerio et vita, *Presbyterorum Ordinis,* n.5, AAS 58 (1966), 998; CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica, *Lumen Gentium,* n. 11, AAS 57 (1965), 15; *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli Papae II promulgatus,* AAS 75 (1983), can.897;

[2768] Cfr. *In Io.* c. 6 , l.6.

[2769] *Cfr. Super Sent.,*IV d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 co.

Cristo; noi riceviamo tale perfezione secondo la nostra disposizione: meglio siamo disposti, più perfetti veniamo resi dall'Eucaristia.

Sottolineamo che l'Eucaristia ci assimila soprannaturalmente e sommamente a Cristo, realizzando una trasformazione nostra in Cristo sicché non siamo più noi a vivere ma sia Cristo a vivere in noi[2770], nella perfezione della carità[2771].

Tutti gli effetti dell'Eucaristia possono sintetizzarsi precisamente in questa soprannaturale assimilazione-partecipazione a Cristo. Mangiare il Corpo e bere il Sangue di Cristo, innanzitutto con la comunione spirituale, significa ricevere la somma e perfetta partecipazione soprannaturale a Lui[2772]. Come l'alimento e la bevanda assunti da una persona umana diventano suo corpo e suo sangue, in maniera simile, ma rovesciata, noi, mangiando il Corpo e Sangue di Cristo, diventiamo suo Corpo Mistico: diventiamo membra vive del suo Corpo, membra totalmente sottomesse al Capo e partecipi delle sue perfezioni[2773]. Cristo Capo è Dio-uomo, è il Verbo Incarnato che è relato naturalmente al Padre e allo Spirito Santo, perciò occorre dire che l'Eucaristia assimilandoci sommamente a Cristo per grazia, ci fa partecipare nella maniera più alta e perfetta alle divine perfezioni e alle perfezioni soprannaturali di Cristo uomo[2774] e ci assimila alle divine Persone[2775]. L'Eucaristia donandoci la grazia, la carità e ogni perfezione soprannaturale per partecipazione a Cristo, fa che riceviamo le divine missioni e quindi è per noi Causa della nostra assimilazione e partecipazione:

1)alla divina Persona del Verbo attraverso la sapienza[2776],

2) alla divina Persona dello Spirito Santo attraverso la carità[2777].

L'Eucaristia è anche Causa dell'inabitazione perfetta delle divine Persone nelle nostre anime, perché tale inabitazione si realizza per la grazia e per la carità ed è tanto più perfetta quanto più perfettamente la grazia e la carità sono in noi e appunto la perfezione della grazia e della carità ci viene dal SS.mo Sacramento, attraverso la comunione ad esso; assimilandoci a Cristo-uomo, perfettamente inabitato dalla Trinità, la s. Messa ci rende eccellenti templi di Dio, sommamente inabitati dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo; in questa linea possiamo dire che tutta la vita morale cristiana, con i suoi vari aspetti, è trinitaria. L'Eucaristia ci assimila sommamente, in Cristo, anche alle perfezioni della divina Essenza essa, infatti, ci deifica[2778]. L'Eucaristia ci comunica la perfezione della grazia che è una somiglianza partecipata alla divina Natura.

Tra le indicazioni che abbiamo tratto dallo studio dei testi di s. Tommaso riguardo all'azione più particolare che la Trinità realizza in noi in Cristo attraverso l' Eucaristia per assimilarci alla Trinità e alla sua Essenza nella vita morale cristiana, ci pare utile evidenziarne, nella conclusione di questo libro, alcune che ci appaiono particolarmente interessanti.

1) L'Eucaristia ci assimila e ci fa soprannaturalmente e sommamente partecipare alla divina Beatitudine e alla divina Contemplazione.

L'Eucaristia ci attira alla divina beatitudine sviluppando sempre più la nostra vita soprannaturale e in particolare sviluppandola come vita contemplativa o vita beata imperfetta[2779]. A questo riguardo occorre dire che questo Sacramento-Sacrificio è sommo atto contemplativo e ci attira alla più alta vita contemplativa. L'Eucaristia è il sommo atto contemplativo perché è atto di Cristo che, come detto, è Dio, Contemplazione infinitamente perfetta, ed è uomo che è ed è stato sempre in somma contemplazione della divina Essenza! Cristo, dunque, agisce nella s. Messa stando nella sua pienezza di contemplazione beata e a Cristo sono uniti, nella s. Messa, i beati del

---

[2770] *Cfr. Super Sent.,*IV d. 12 q. 2 a. 1 qc. 1 co.

[2771] *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m ;S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m .

[2772] Cfr. *In Io.,* c. 6 l.7.

[2773] Cfr. *In Hebr.,* c.6 l.1.

[2774] Cfr. *In Hebr.,* c.6 l.1. ; *Cat. In Matth.* c.26 l.7 "....ad se nostram societatem benigne peragens, spiritualium bonorum distributorum nos participes fecit: unde sequitur deditque discipulis suis."

[2775]Cfr. *S.Th.,* Iª q. 43 a. 5 ad 2

[2776] Cfr. *Super Sent.,*I d. 15 q. 4 a.1.

[2777] Cfr. *S.Th.,* I q. 43 a. 6 ad 3m.

[2778] Cfr. In Io. c.6 l.6 " …est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians"

[2779] *Super Sent.* IV d.2 q.1 a.3 ad 4m .

Cielo che contemplano Dio faccia a faccia. La s. Messa dovrebbe essere anche sommo atto contemplativo per noi, in questo mondo,[2780] l'Eucaristia infatti ci trasforma in Cristo sommo contemplativo e ci spinge ad essere contemplativi in Lui, per questo in essa ritroviamo le varie parti della contemplazione, in particolare: l'esercizio delle virtù (umiltà, fede, speranza, carità etc.), la lettura (della parola di Dio), la meditazione (omelia, le formule di preghiera, i momenti di sacro silenzio), la preghiera ma anche la considerazione della verità divina, cioè la contemplazione; l'Eucaristia, in questa linea, è un potente strumento divino per trasformarci in Cristo somma perfezione di preghiera incessante, di contemplazione e di carità. La vita cristiana vera è vita di preghiera incessante, Cristo ha pregato incessantemente e la s. Messa ci dà la forza per assimilarci a Cristo nella più perfetta preghiera incessante. L'Eucaristia, assimilandoci a Cristo contemplativo, ci attira sommamente a vivere sempre meglio, anche fuori di essa, tutti gli atti propri della vita contemplativa soprannaturale: l'esercizio delle virtù, la pratica della santa lettura, soprattutto della lettura della S. Scrittura, la pratica della santa meditazione, l'esercizio della considerazione della verità divina, che è l'atto più alto della vita contemplativa; a quest'ultimo riguardo è importante sottolineare che dal nostro lavoro è emerso che, nella dottrina tomista, anche i rapimenti dei veri mistici, in quanto sommi atti di contemplazione, sono effetto dell'Eucaristia: il raggiungimento delle più alte vette contemplative possibili a noi in questa vita è effetto della s. Messa; in questa linea abbiamo sottolineato che anche il famoso rapimento di s. Paolo per cui egli, a detta di s. Tommaso[2781], avrebbe avuto, per qualche momento, la conoscenza di Dio per essenza, è effetto dell'Eucaristia. L'Eucaristia è appunto lo strumento attraverso cui Cristo accresce sommamente la nostra carità quaggiù sulla terra per condurci, attraverso molti movimenti di operazioni virtuose che sono detti meriti, alla più alta e perfetta gloria in Cielo, alla più alta partecipazione alla beatitudine di Dio e di Cristo; più precisamente: la divina beatitudine è il premio delle operazioni virtuose e la s. Messa ci muove alla più alta contemplazione imperfetta a noi possibile in questo mondo e al compimento di azioni sommamente meritorie ed eminentemente virtuose sicché il premio di esse possa essere una somma ed eminente beatitudine. L'Eucaristia è la Causa della nostra beatitudine soprannaturale[2782] che è, più precisamente, la nostra partecipazione alla comprensione che Dio ha di sé stesso e ulteriormente, in Dio, è partecipazione alla "comprensione" che, in certo modo, Cristo uomo ha di Dio. L'Eucaristia è in questo senso la Causa di quell'atto dell'intelletto speculativo[2783] che è la contemplazione per essenza di Dio Verità per essenza, atto in cui consiste principalmente la beatitudine e che si realizza nella luce di gloria (lumen gloriae); la nostra assimilazione somma a Dio nella contemplazione si ha per un atto perfettissimo della contemplazione beata nel Cielo che è atto del nostro intelletto speculativo[2784]: l'Eucaristia, che ci assimila sommamente a Dio ci conduce precisamente a questo atto. Più generalmente possiamo dire che questo Sacramento causando in noi la beatitudine più alta e perfetta attua la nostra partecipazione soprannaturale e somma alla vita e alla beatitudine di Dio immergendoci nello stato immutabile degli spiriti beati[2785], in tale stato è appagato ogni nostro desiderio e noi veniamo immersi in una soprannaturale ed eterna gioia, in una invincibile e perfettissima rettitudine di volontà unita a tutte le perfezioni soprannaturali più alte inerenti alle virtù, nonché in una profonda amicizia che lega i beati tra loro; perciò l'Eucaristia è Sorgente di vita meravigliosa ma anche di nuove soprannaturali relazioni con Dio e con gli spiriti beati, cioè, più a fondo, è Sorgente di nuove e santissime relazioni degli uomini con Dio e tra loro.

2)L'Eucaristia ci assimila e ci fa soprannaturalmente e sommamente partecipare a Dio in quanto Atto Puro, Vita sommamente perfetta.

L'Eucaristia ci dona, sommamente, la grazia santificante[2786], infatti ci fa partecipare

---

[2780] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q.83 a. 17 in c. "[….]orationes sunt in ipsa consecratione, in qua mens maxime debet elevari in Deum."

[2781] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 175 a. 3 ad 1m.

[2782] Cfr. *S.Th.,*III q.79 a.2 in c.

[2783]Cfr. *Super Sent*., IV d. 49 q. 1 a.1 qc.2 ad 1m.

[2784]Cfr. *Super Sent*., IV d. 49 q. 1 a.1 qc.2 ad 1m.

[2785]Cfr. *C Gent.,*III cap. 63 .

[2786] Cfr. *S.Th.,* III q.79 a.1 ad 1m; *Super Sent.* IV d.2 q. 2 a.2 qc.1 .

sommamente alla grazia di Cristo (perfezionando la nostra vita spirituale) e in Lui ci deifica[2787], perciò questo Sacramento ci fa partecipare soprannaturalmente e sommamente alla stessa Natura divina giacché la grazia è una somiglianza partecipata alla divina Natura[2788]. Per partecipazione a Cristo Salvatore, attraverso l'Eucaristia, possiamo dire che l'uomo diventa, per grazia, salvatore di sé stesso. L'Eucaristia essendo Causa della grazia è Causa anche dell'effetto della grazia che è il merito; per partecipazione a Cristo, la s. Messa ci dà, in particolare, di poter meritare nella maniera più efficace per noi e per i nostri fratelli. Per realizzare in noi una tale partecipazione all'operare sommamente meritorio di Cristo, la s. Messa implicitamente ci fa partecipare, in certo modo, alla impeccabilità di Cristo, essa infatti, per sé stessa, ha la forza di preservarci da ogni peccato[2789]. L'Eucaristia ci munisce sommamente contro ogni peccato e contro ogni vizio assimilandoci a Cristo, che è impeccabile e realizzando in noi la carità perfetta[2790]

Attraverso l'Eucaristia, le divine Virtù, le eccellenti virtù infuse e le altre perfezioni soprannaturali, a noi partecipabili, di Cristo ci vengono effettivamente partecipate sicché noi siamo, per esse, disposti ad agire molto santamente[2791]. Tale partecipazione si attua in noi anzitutto attraverso le virtù infuse che sono disposizioni, abiti che ci dispongono ad agire santamente; l' operazione teandrica di Cristo, nostro Capo, mediante il Mistero Eucaristico, possiamo dire che si attua efficacemente in noi e ci viene sommamente partecipata attraverso il nostro esercizio delle virtù infuse che conducono ciascuno di noi, membra del Corpo Mistico di Cristo, al compimento delle opere meritorie e alla beatitudine. L'Eucaristia congiungendoci a Cristo[2792] e convertendoci in Lui[2793], e quindi donandoci la carità attuale e fervente[2794] e la perfezione della beatitudine del Cielo[2795], ci comunica evidentemente, per partecipazione a Cristo, la somma perfezione delle virtù infuse, che vengono versate in noi simultaneamente con la carità[2796]. L'Eucaristia ci attrae, in questa linea, alle virtù di animo purgato, che sono le virtù somme che si riscontrano in Cristo e nei grandi santi e ci porta a vivere in grado eminente le cosiddette beatitudini evangeliche che sono, secondo s. Tommaso, atti delle virtù infuse, delle virtù di animo purgato e dei doni dello Spirito Santo[2797], cioè atti di grande perfezione.

Anche i doni dello Spirito Santo sono effetto dell'Eucaristia infatti sono causati dalla carità, in noi, in certo modo, cioè vengono in noi insieme con la carità[2798]; d'altra parte questi doni erano sommamente presenti in Cristo e rendevano sommamente docile la sua volontà umana alla sua Volontà divina e l'Eucaristia appunto congiungendoci a Cristo[2799] e convertendoci in Lui[2800], ci assimila alla sua perfezione e dunque ci fa partecipare anche a tutti i suoi sette doni dello Spirito Santo, cioè a queste perfezioni che ci dispongono sommamente ad essere mossi da Dio. [2801]. L'Eucaristia, che è Causa dei doni in noi, attua in noi, attraverso essi, una nostra somma docilità alle ispirazioni dello Spirito Santo e realizza, perciò, in noi, la rettitudine morale secondo l'istinto

---

[2787] Cfr. *In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians." S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m.

[2788] Cfr. *S.Th.,* III q.62 a. 1 in c.

[2789] *S.Th.,* III q. 79 a.6 ad 1m

[2790] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, tutto il paragrafo (con i suoi tre sottoparagrafi) intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in S. Th. III q. 79 a. 1" per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m ;S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m.

[2791]Cfr. *Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c.

[2792] Cfr. *Super Sent.* IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[2793]Cfr. *Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c.

[2794] Si veda a questo riguardo, per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m ;*S. Th.* III q. 79 a.1 ad 1m.

[2795] Si veda a questo riguardo, in questo nostro libro, il paragrafo intitolato: "Gli effetti del Sacramento Eucaristico in *S. Th*. III q. 79 a. 2."

[2796]Cfr. *Super Sent.* III d. 36 q.1 a.2 in c.

[2797] *Cfr. S.Th.,*Iª-IIae q. 69 a. 1 in c.

[2798] Cfr. *S. Th.* I-II q.68 a.5 in c. "… dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest.";

[2799] Super Sent. IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[2800]Cfr. *Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c.

[2801]Cfr. *S.Th.* Iª-IIae q. 68 a. 3 in c.

divino.

3)L'Eucaristia ci assimila e ci fa soprannaturalmente partecipare alla divina e perfettissima Intelligenza.

L'Eucaristia è lo strumento attraverso cui la somma perfezione di intelligenza di Dio e di Cristo viene a noi soprannaturalmente partecipata. A) L'Eucaristia ci assimila e ci fa soprannaturalmente partecipare, sommamente, alla divina Intelligenza e alla intelligenza di Cristo anzitutto mediante la fede.

Essendo Causa della fede l'Eucaristia è prima di tutto Sacramento della Verità, cioè Sommo Segno Sacro di Cristo Verità e Sacramento che ci dona di conoscere la Verità, è il "cibo di Verità" come dice Papa Benedetto XVI[2802]. L'Eucaristia è, in questa linea, Luce altissima di sapienza per il nostro intelletto, ma Luce che ci immerge in cose che non si conoscono, dimostrativamente, né con il senso, né con l'intelletto, infatti la fede si ha allorché l'intelletto dà il suo assenso non perché sufficientemente mosso dall'oggetto suo proprio, ma per una qualche elezione che lo spinge verso una parte piuttosto che verso un'altra parte, donandogli una certezza che è senza timore di errore. Più precisamente la s. Messa, in quanto Causa questo nostro assenso a verità che superano le dimostrazioni dell' intelligenza umana, è, in noi, la Causa dell'atto di fede perfetto, vale a dire dell'atto di fede che realizziamo sotto la mozione della grazia e della carità; tale atto investe sia l'intelletto speculativo che quello pratico e ci illumina, perciò, non solo sulle verità di ordine speculativo ma anche su quelle di ordine pratico; in questo modo la fede illumina anche il nostro intelletto pratico e illumina l'atto di coscienza morale soprannaturale facendoci giudicare rettamente le nostre azioni, per partecipazione alla sapienza di Cristo. La fede è certa: l'uomo è molto più certo di quello che ascolta da Dio che di quello che conosce con la sua ragione, che può sbagliare[2803]; più profondamente potremmo dire che appunto in quanto l'Eucaristia ci fa partecipare altamente, attraverso la fede, della sapienza di Dio e di Cristo, essa ci fa partecipare altamente anche della loro certezza[2804] riguardo all'oggetto di quella sapienza, cioè riguardo alla Verità divina e alle verità ordinate alla conoscenza di Dio in quanto per esse siamo aiutati a tendere verso la beatitudine. L'Eucaristia ci assimila e ci fa sommamente e soprannaturalmente partecipare alla divina intelligenza e alla intelligenza di Cristo mediante il dono dell'intelletto e il dono della scienza, che s. Tommaso collega alla fede. Per il dono dell'intelletto, l'Eucaristia, rafforza sommamente in noi la certezza che la fede ci dona e la nostra mente riceve un lume superiore che le permette di penetrare nella considerazione delle cose soprannaturali, alle quali la forza naturale della mente non arriva; il nome intelletto importa appunto una certa intima conoscenza per poter penetrare i misteri divini, significando, in certo modo, la parola intelletto, secondo s. Tommaso, leggere dentro (intus-legere) [2805]. Per il dono della scienza, l' Eucaristia ci rende capaci di un giudizio sulle cose umane della fede, cioè ci comunica un profondo discernimento per distinguere ciò che attiene alla fede da ciò che non vi attiene.

B) L'Eucaristia ci assimila e ci fa soprannaturalmente partecipare all'intelligenza divina e all'intelligenza di Cristo anche attraverso la coscienza morale soprannaturale e attraverso i carismi riguardanti la conoscenza.

La coscienza morale è atto di giudizio della ragione pratica, è l'applicazione della scienza ad un atto concreto[2806]; affinché la coscienza morale possa emettere giudizi veri che portino l'uomo a realizzare azioni meritorie, è necessario che essa sia illuminata e rettificata dallo Spirito Santo in Cristo attraverso la grazia e dunque attraverso l'Eucaristia. Tale illuminazione e rettificazione soprannaturale della coscienza dà luogo alla cosiddetta coscienza morale soprannaturale[2807] . L'atto

---

[2802]Cfr. BENEDICTI PP. XVI, Adhortatio Apostolica Postsynodalis *Sacramentum Caritatis,* n.2, AAS 99 (2007), 105s.

[2803] Cfr. ibid. a. 8 ad 2m .

[2804] Cfr. *Super I Sent.* d.35 q. 1 a. 3 in c. "…Deus certissime proprias naturas rerum cognoscit"; *In Io.c 2 l.3* "Christus autem certissime cognoscit"; *S. Th.* III q. 11 a.4 in c.

[2805] Cfr. *S.Th.,* II-II q. 8 a. 1.

[2806] *De Ver.,*q.17 a.2.

[2807] H. D. NOBLE, *La conscience morale*, Paris 1923 pp. 135-159; *Le discerniment de la conscience morale*, Paris 1934 pp. 53-76 . 96-126. Si noti che s. Tommaso non usa mai il termine: coscienza morale soprannaturale; egli parla

di coscienza morale soprannaturale ci fa soprannaturalmente partecipare alla perfezione dell'atto di coscienza morale di Cristo, intendo dire che ci fa partecipare all' atto di giudizio della ragion pratica di Lui, tutta illuminata dalla grazia, dallo Spirito Santo e dalla Verità, e ci dona la sapienza di Cristo per giudicare[2808]

L'Eucaristia unifica le coscienza morali dei cristiani in Cristo sotto la guida del Magistero del Papa e dei vescovi a lui uniti. Questo Sacramento illumina profondamente la nostra mente per partecipazione alla mente di Cristo e quindi ci porta ad aprire la nostra mente alla Luce di Cristo che viene a noi donata attraverso il suo Vicario in terra. Cristo ha dato in particolare al Papa il carisma per guidare il popolo di Dio nella retta fede[2809] e quindi nel retto agire morale[2810], ossia Cristo manifesta il suo giudizio morale attraverso il giudizio morale fissato dal Magistero, perciò il cristiano che vive immerso in Cristo nel Mistero Eucaristico segue con fede il giudizio fissato da Cristo attraverso il Magistero della Chiesa. Il cristiano che non segue un tale giudizio di Cristo manifestato dal Magistero della Chiesa è incoerente con il Mistero di unità-unanimità che si attua nella Eucaristia e decade, in alcuni casi, dalla partecipazione soprannaturale alla sapienza di Cristo, perdendo la grazia santificante. Ovviamente l'Eucaristia ci fa sommamente partecipare al dono dello Spirito Santo che è detto sapienza e che era sommamente in Cristo e in questo senso ci fa partecipare più direttamente della seconda Persona della SS.ma Trinità.

Ulteriormente l'Eucaristia ci immette nella partecipazione alla divina Intelligenza e alla intelligenza umana di Cristo anche attraverso i carismi più direttamente collegati alla conoscenza[2811], tra questi sottolineamo il carisma della profezia .

Da quanto abbiamo appena detto ci pare interessante affermare che lo sviluppo santo della teologia come scienza che deve generare i sapienti e i santi, l'analisi profonda della realtà e della cultura in cui siamo immersi, le idee veramente divine per realizzare oggi la conversione del mondo a Cristo vengono dalla Eucaristia, perciò più la nostra vita si centra nella contemplazione e nella vita eucaristiche più saremo in grado di rispondere ai bisogni profondi del mondo in ordine alla sua conversione a Cristo.

4)L'Eucaristia ci assimila e ci fa soprannaturalmente partecipare alla volontà e al libero arbitrio perfettissimi di Dio.

A)L'Eucaristia assimila sommamente la nostra volontà alla volontà di Dio e di Cristo soprattutto attraverso la virtù della carità.

L'Eucaristia in quanto Causa della carità perfetta[2812] e fervente[2813], congiungendoci a Cristo[2814] e convertendoci in Lui[2815], possiamo dire che, secondo il pensiero tomista, ci rende amici di Dio e ci fa partecipare:

10) alla Carità divina;
11) allo Spirito Santo;
12) alla carità di Cristo uomo .

L'Eucaristia inoltre fa che l'uomo si arricchisca, attraverso la sua relazione di carità con Dio, della carità stessa che gli dona la cosiddetta beatitudine imperfetta e che lo attrae verso la piena ed eterna

---

semplicemente di coscienza; alcuni tomisti, tra cui Noble, usano quel termine e ben a ragione, vi sono testi del Dottore Angelico, difatti, che appaiono chiaramente giustificare questo termine ad es.Cfr. *S.Th.,* I-II, q. 19 a. 4 ad 3m ; *De Ver.,*q.17 a.5 ad 4m ; *In Rom*. c.9 lec.1.

[2808] *In 1Cor.* c.2 lec.3. "nos autem", scilicet spirituales viri, "sensum Christi habemus" idest recipimus in nobis sapientiam Christi ad iudicandum. Eccli 17,6: Creavit illis scientiam spiritus, sensu adimplevit corda illorum".

[2809] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 1 a. 10 in c.

[2810] Cfr. *Super Sent.,* III d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 in c. et ad 1m; *S.Th.,* II-II q. 2 a. 5.

[2811] Per una trattazione sui carismi in s. Tommaso si può consultare: P. Fernandez, *Tèologia de los carismas en la «Summa Theologiae» de Santo Tomás, in "*Ciencia Tomista" 105 (1978), 177-223.

[2812] *In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians." S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m

[2813] Si veda a questo riguardo, per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m ;S. Th. III q. 79 a.1 ad 1m.

[2814] *Super Sent.* IV d. 8 q.1 a.1 q.1 ad 1m

[2815]Cfr. *Super Sent.,*IV d.12 q.2 a.1 q.1 in c.

beatitudine in Cielo[2816], tale attrazione muove l'uomo al compimento delle azioni per cui l'uomo merita tale beatitudine celeste; la carità, infatti, è principio di azione soprannaturale, giusta, meritoria[2817].

Il ss.mo Sacramento, secondo che è Causa della carità, fa che pienamente ci mettiamo, a livello radicale, sotto la guida viva e diretta di Dio[2818]; la carità, infatti, fa che gli atti umani siano semplicemente buoni in quanto disciplinati dalla regola suprema: cioè da Dio[2819]. In questo senso ci pare che la teologia tomista racchiuda in sé quella che noi riteniamo la più precisa definizione della carità: osservanza santa dei divini comandamenti(cfr. 1Giovanni 4:16; Sapienza 6:17s.; Giovanni 14:21; 1Giovanni 5:3).

In quanto l'Eucaristia causa in noi la perfezione della carità[2820] essa ci attira, in certo modo, a vivere sapientemente secondo i consigli evangelici in quanto essi sono mezzi efficaci per giungere alla più perfetta carità; si consideri a questo riguardo che i consigli evangelici sono stati attuati sommamente in Cristo[2821] e che l'Eucaristia ci converte in Cristo, perciò essa ci attira, in certo modo, a vivere in Lui i consigli evangelici con grande perfezione.

5) L'Eucaristia ci assimila e ci fa soprannaturalmente partecipare alla Impassibilità, alla Gioia e all'Amore divini.

L'Eucaristia essendo Causa della nostra beatitudine celeste è la Causa della nostra somma partecipazione alla divina Impassibilità, partecipazione che si realizzerà sommamente in Cielo. Cristo, oggi, in Paradiso è impassibile[2822] a questa impassibilità Dio ci conduce attraverso l'Eucaristia. Dio ci chiama alla beatitudine e perciò ci chiama alla impassibilità eterna perché la beatitudine richiede l'impassibilità dell'anima[2823]. Dio non ci chiama alla sofferenza eterna: la strada del Vangelo è una via che conduce alla liberazione totale da ogni dolore; la croce e la sofferenza che dobbiamo affrontare, secondo l'insegnamento evangelico, non è eterna: eterna sarà l'impassibilità di cui godremo se e quando giungeremo in Paradiso! La morale cristiana è cammino verso la felicità impassibile nella beatitudine del Cielo per partecipazione somma alla Trinità impassibile.

Appunto per condurci alla somma partecipazione alla divina Impassibilità nella beatitudine del Cielo, l'Eucaristia purifica la nostra umanità per partecipazione a Cristo sicché le nostre passioni non siano di impedimento ma anzi siano in certo modo di aiuto alla nostra vita spirituale; le passioni infatti, se bene orientate, possono essere un grande aiuto per compiere atti di virtù particolarmente meritori, ossia possono aiutarci a partecipare più perfettamente a Cristo e alle sue altissime perfezioni[2824].

L'Eucaristia è il Sacramento della Gioia, cioè di Dio gioia che dona a noi, in Cristo la somma e purissima gioia; in questo senso è veramente importante che noi cristiani ci immergiamo nella vita eucaristica perché la Gioia che è Dio si manifesti in noi e gli uomini vedano in noi questa Gioia che tutti, in fondo, desiderano e per cui sono stati creati.

La dottrina di s. Tommaso, come da noi presentata, è dunque, evidentemente nella grande corrente che ha condotto la Chiesa ad affermare quanto appare nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* [2825]:

"Moralis vita cultus est spiritualis. " Exhibemus corpora nostra hostiam viventem, sanctam, Deo

[2816] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 1 ad 1.

[2817] Ibid. a. 2 in c.

[2818] Ibid. a. 6 in c.

[2819] Cfr. *S.Th.,* IIª-IIae q. 23 a. 3 in c.

[2820] Si veda a questo riguardo, per una indicazione esemplificativa: *S.Th.*III q.79 a.4 in c. e ad 1m ;*S. Th.* III q. 79 a.1 ad 1m.Cfr. *In Io.* c.6 l.7 "Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians."

[2821] *S. Th.* III q.28 a.4 ad 2m .

[2822]Cfr. *Super Sent.,* IV d. 11 q. 3 a. 3 ad 4m .

[2823] Cfr. *De Ver.* q. 29 a. 6 .

[2824]Cfr. *S.Th.,*Iª-IIae q. 24 a. 3 in co.; ibid. ad 1; ibid. ad 3m .

[2825]Cfr. CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de Presbyterorum ministerio et vita, *Presbyterorum Ordinis,* n.5, AAS 58 (1966), 998; CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica, *Lumen Gentium,* n. 11, AAS 57 (1965), 15; *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli Papae II promulgatus,* AAS 75 (1983), can.897.

placentem”(Rom 12,1), in Christi corpore quod efformamus et in communione cum Eucharistiae Eius oblatione. In liturgia et in sacramentorum celebratione, oratio et doctrina coniunguntur cum gratia Christi ad modum agendi christianum illustrandum et nutriendum. Sicut vitae christianae complexus, vita moralis suum fontem et culmen in Sacrificio invenit eucharistico.” [2826]

Come l’insieme della vita cristiana, la vita morale trova la sua Fonte e il suo Culmine nel Sacrificio Eucaristico. Il nostro lavoro, sulla scia dei testi di s. Tommaso, riteniamo che offra un interessante approfondimento di questa verità teologica.

Nell’Eucaristia, dunque, per s. Tommaso, come visto, e per il Magistero, noi abbiamo veramente tutto per cambiare, in Cristo, noi stessi e, in certo modo, il mondo giacché il Signore Gesù che si offre e quindi opera nella s. Messa è Onnipotente ed è e vuole essere il Salvatore e il Santificatore del mondo.

Non ci resta che pregare affinché le meraviglie di santità che la Trinità attraverso l'Eucaristia vuole compiere in noi si attuino realmente nella nostra vita e il mondo possa riconoscere nella nostra esistenza la piena manifestazione di quel Cristo Carità che riceviamo nel Sacramento.

[2826] JOANNIS PAULI PP. II, *Catechismus Ecclesiae Catholicae*, n.2031, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, p. 523; la traduzione italiana approvata è la seguente “La vita morale è un culto spirituale . Noi offriamo i nostri “corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio” (Rm 12,1), in seno al Corpo di Cristo, che noi formiamo, e in comunione con l'offerta della sua Eucaristia. Nella Liturgia e nella celebrazione dei sacramenti, preghiera ed insegnamento si uniscono alla grazia di Cristo, per illuminare e nutrire l'agire cristiano. Come l'insieme della vita cristiana, la vita morale trova la propria fonte e il proprio culmine nel sacrificio eucaristico.”

Bibliografia

1)**Fonti**.

a) **Testi magisteriali**.

Catechismus romanus seu Catechismus / ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti... iussu editus, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana; Pamplona : Ed. Universidad de Navarra, 1989.
Catechismus Ecclesiae Catholicae, Editio typica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997 .
Codex iuris canonici, auctoritate Ioannis Pauli Papae II promulgatus, AAS, 75 (1983), 1-318.
Missale Romanum, Editio typica tertia, Typis Vaticanis A.D. MMII, pp.19-39 (Institutio generalis)
CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de Presbyterorum ministerio et vita, *Presbyterorum Ordinis,* AAS 58 (1966),
CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica, *Lumen Gentium,* AAS 57 (1965), 5-67.
PAULI PP. VI, Litterae Encyclicae *Mysterium fidei*, AAS 57 (1965), 753-774.
JOANNIS PAULI PP. II, Epistula *Dominicae Cenae*, AAS 72 (1980), 113-148.
Id, Litterae Encyclicae, *Ecclesia de Eucharistia, AAS* 95 (2003), 433-475.
BENEDICTI PP. XVI, Adhortatio Apostolica Postsynodalis *Sacramentum Caritatis,* AAS 99 (2007), 105-180.

b) Testi di s. Tommaso.

Super Sententiis magistri Petri Lombardi

Super I Sent.
S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 1., Parisiis, 1929.
Super II Sent.
S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 2., Parisiis, 1929.
Super III Sent.
S. THOMAE AQUINATIS *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 3., Lethielleux, Parisiis 1956 2 vol.
Deleta Super III Sent.
P. M. GILS, *Textes inédits de st. Thomas: Les premières rédactions du "Scriptum super tertio Sententiarum"*. «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 45 (1961), 201-228; 46 (1962), 445-462, 609-628.
Super IV Sent., d. 1-22
S. THOMAE AQUINATIS *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t.

4. Lethielleux, Parisiis, 1947.
Super IV Sent., d. 23-50.
S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 7/2: Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi* Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1858 p. 872-1259.

Summa contra Gentiles

S. THOMAE AQUINATIS *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3. Marietti, Taurini-Romae, 1961.
Deleta Contra Gentiles, lib. 1-2
S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 13: Appendix ad primum et secundum librum Summae S. Thomae de Aquino contra Gentiles in quo textus autographi Vaticani a prima sua forma usque ad ultimam integre reproducitur* Typis Riccardi Garroni, Romae, 1918 p. 3*-61*.
Deleta Contra Gentiles, lib. 3
S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M., t. 14: Appendix ad tertium librum Summae S. Thomae de Aquino contra Gentiles in quo textus autographi Vaticani a prima sua forma usque ad ultimam integre reproducitur.*Typis Riccardi Garroni, Romae, 1926 p. 3*-49*.

Summa Theologiae

Iª pars.
S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae* Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889.
Iª-IIae
S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 6-7: Prima secundae Summae theologiae* Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1892.
IIª-IIae
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 8-10: Secunda secundae Summae theologiae* Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1895-1897-1899.
IIIª
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 11-12: Tertia pars Summae theologiae* Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1903-1906.

Opuscula philosophica

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De ente et essentia* Editori di San Tommaso, Roma, 1976, 315-381.

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum* Editori di San Tommaso, Roma, 1976, 1-47.

Opuscula theologica

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum* Editori di San Tommaso, Roma, 1979, 5-191.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 40 E: Expositio super primam et secundam Decretalem ad archidiaconum Tudertinum,* Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum* Editori di San Tommaso, Roma, 1979, 207-257.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 40 B: De rationibus Fidei ad cantorem Antiochenum* Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969.

Opuscula polemica pro mendicantibus

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 41 C: Contra doctrinam retrahentium a religione,* Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1970.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 41 B: De perfectione spiritualis vitae,* Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1970.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 41 A: Contra impugnantes* ,Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1970.

Recensiones

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 40 A: Contra errores Graecorum ad Urbanum papam,* Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969.

Quaestiones disputatae

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: Quaestiones disputatae de veritate* Editori di San Tommaso, Roma, 1975-1970-1972-1976 3 vol. 4 fascicula.
S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de potentia*. 10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965, 1-276.
S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae, t. 2: De unione Verbi incarnati*. 10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae1965, 417-435.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 24/2: Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, Commissio Leonina-Éditions

Du Cerf, Roma-Paris, 2000.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 24/1: Quaestiones disputatae de anima*, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 1996.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 23: Quaestiones disputatae de malo,* Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1982.
S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*. 10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965, 707-751.
S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestio disputata de caritate*. 10ª ed., Marietti, Taurini-Romae, 1965, 753-790.
S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestio disputata de correctione fraterna*,10ª ed., Marietti, Taurini-Romae, 1965, 793-802.
S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestio disputata de spe*, 10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965, 803-812.
S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de virtutibus cardinalibus*, 10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965, 813-828.

Quaestiones de quolibet.

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita, t. 25/1: Quaestiones de quolibet. Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI; t. 25/2: Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII* Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris, 1996.

Commentaria philosophica et theologica

In Aristotelem

S. THOMAE AQUINATIS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, 2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1971.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita, t. 2: Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1884.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 3: In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio* Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1886, 1-257.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 3: In librum primum Aristotelis De generatione et corruptione expositio* Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1886, 259-322.S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 3: In libros Aristotelis Meteorologicorum expositio* Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1886 , 323-421.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. /1:*

Sentencia libri De anima Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1984.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47: Sententia libri Ethicorum* 2v., Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 48 B: Tabula libri Ethicorum,* Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1971.

In neoplatonicos

S. THOMAE AQUINATIS, *Super librum De Causis expositio*, Société Philosophique-Nauwelaerts, Fribourg [Suisse]-Louvain, 1954.
S. THOMAE AQUINATIS, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Marietti, Taurini-Romae, 1950.

In Boethium

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 50: Super Boetium De Trinitate* Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 1992 , 1-230.
Deleta Super De Trinitate.
S. THOMAE AQUINATIS, *Expositio super librum Boethii De Trinitate: Liturae in autographo,* 2ª ed.: E. J. Brill, Leiden, 1965 p. 230-234.
Expositio De ebdomadibus.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 50: Expositio libri Boetii De ebdomadibus* Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 1992 p. 231-297.

Commentaria biblica

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 26: Expositio super Iob ad litteram,* Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1965.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia, t. 14: In psalmos Davidis expositio* Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1863, 148-312.
*Super Ps.** 19, v. 8 L. J. BATAILLON, *Thomas d'Aquin, lecteur de Guillaume Breton*. «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 78 1994 580-582.
Super Ps. 52-54 S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus, t. 6, codex 084: In Psalmos, n. 52-54*. Ed. R. BUSA Frommann-Hoolzbog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980 p. 127-130.

Commentaria cursoria

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia, t. 14: In Jeremiam prophetam expositio,* Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1863, 577-667.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia, t. 14: In Threnos Jeremiae expositio,* Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1863, 668-685.
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 28: Expositio super Isaiam ad litteram* Editori di San Tommaso, Romae, 1974.

*Super Mt.**, cap. 6, v. 10-15 S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus, t. 6, codex 087, n. 2: Ex lectura super Matth*. [Reportatio Petri de Andria],Frommann-Hoolzbog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980 p. 364-365.
*Super Mt.**, cap. 6, v. 9 H. V. SHOONER, "La Lectura in Matthaeum de S. Thomas Deux fragments inédits et la Reportatio de Pierre d'Andria." *Angelicum*, 33 (1956) 156. [Reportatio Petri de Andria].
Super Mt., cap. 1-5, v. 10 "...causa:" S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Matthaei lectura* [Reportatio Petri de Andria]. 5ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1951 n. 1-443.
Super Mt., cap. 5, v. 10 "unde..."-12, 17-19; S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus, t. 6, codex 087, n. 1: Ex lectura super Matth*. [Reportatio Petri de Andria], Frommann-Hoolzbog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980, 360-362.
Super Mt., cap. 5, v. 13-16. H. V. SHOONER, "La Lectura in Matthaeum de S. Thomas Deux fragments inédits et la Reportatio de Pierre d'Andria.", *Angelicum*, 33 (1956), 138-142.
Super Mt., cap. 5, v. 20-48. J. P. RENARD, *La Lectura super Matthaeum V, 20-48 de Thomas d'Aquin Édition d'après le ms. Bâle, Univ. Bibl. B. V. 12*. «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 50 1983 153-189. [Reportatio Petri de Andria].
Super Mt., cap. 6, v. 9-13, 19 - cap. 28, v. 20
S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*; 5ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1951 n. 583-602, 611-2469. [Reportatio Leodegarii Bissuntini]
S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, 6ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1972.

In epistolas S. Pauli

S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super Epistolam ad Romanos lectura*, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953, 1-230.
S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953.
*Super I Cor.**, cap. 11, l. 1-cap. 13, l. 11
S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus, t. 6, codex 087, n. 3: Super Epistolam 1 ad Cor.* Ed. R. BUSA Frommann-Hoolzbog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980 , 365-374.
S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953, 437-561.
S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super*

Epistolam ad Galatas lectura, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953, 563-649.

S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Ephesios lectura*, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953, 1-87.

S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Philipenses lectura*, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953, 89-123.

S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Colossenses lectura*, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953, 125-161.

S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super primam Epistolam ad Thessalonicenses lectura*, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953, 163-190.

S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super secundam Epistolam ad Thessalonicenses lectura*, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953, 191-209.

S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super primam Epistolam ad Timotheum lectura*, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953, 211-264.

S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super secundam Epistolam ad Timotheum lectura*, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953, 265-299.

S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Titum lectura*, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953 p. 301-326.

S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Philemonem lectura*, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953, 327-333.

S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, 8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953 p. 335-506.

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus, t. 6, codex 087, n. 4: Super Epistolam ad Hebraeos*, Frommann-Hoolzbog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980, 374-375.

Collationes

S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula theologica, t. 2: In Symbolum Apostolorum, scilicet "Credo in Deum" expositio*, 2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953, 191-217.

S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula theologica, t. 2: In orationem dominicam, videlicet "Pater noster" expositio*, 2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953, 219-235.

Collationes in decem praeceptis

J. P. TORRELL, *Les "Collationes in decem praeceptis" de saint Thomas d'Aquin. Édition critique avec introduction et notes*. J. P. Torrell, «Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées» Bibliothèque Thomiste, 52: J. Vrin, Paris, 2000 p. 65-117.

Super Ave Maria

ROSSI, I. F., *S. Thomae Aquinatis expositio Salutationis angelicae. Introductio et textus*. «Divus Thomas» Piacenza, 34 (1931), 445-479.

Sermones

Homo quidem

L. J. BATAILLON, *Le sermon inédit de saint Thomas "Homo quidem fecit cenam magnam". Introduction et édition*. «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 67 1983 353-369.

Osanna Filio David

T. KAEPPELI, *Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino*. «Archivum Fratrum Praedicatorum» 13 1943 72-75. Edición parcial.

Officium Sacerdos

B. R. WALTERS; V. J. CORRIGAN; P. T. RICKETTS, *The Feast of Corpus Christi* Pennsylvania State University Press, University Park [Pennsylvania], 2007 240-361, 362-381.

I testi inseriti nel libro sono tratti, in particolare, da:
THOMÆ AQUINATIS *Opera omnia :* cum hypertextibus in CD-Rom , auctore Roberto Busa, Trend : Editoria Elettronica Editel, 1992. Ci siamo serviti anche dei miglioramenti realizzati su questa edizione dal prof. Alarcon e pubblicati in:
http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html

C)Testi di s. Padri e s. Dottori.

Dionigi Areopagita.

DIONYSII AREOPAGYTAE, *De ecclesiastica hierarchia,* PG III.

S. Ambrogio Vescovo di Milano.

S. AMBROSII MEDIOLANENSIS, *De Mysteriis,* PL. XVI, CSEL 73.

S. Giovanni Crisostomo

S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in epistulam sancti Pauli ad Hebraeos,* Homilia 17 = PG LXIII.

S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in Evangelium Iohannis,* Homilia 46= PG LIX.

S. IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Homilias in Evangelium Iohannis,* Homilia 85 =

PG LIX.
S. Ioannis Chrysostomi, *Homilias in Evangelium Matthei*, Homilia 4 = PG LVI.
S. Ioannis Chrysostomi, *Homilias in Evangelium Matthei,* Homilia 6 = PG LVI.
S. Ioannis Chrysostomi, *Homilias in Evangelium Matthei*, Homilia 25= PG LVII.
S. Ioannis Chrysostomi, *Homilias in Evangelium Matthei,* Homilia 50 = PG LVIII.
S. Ioannis Chrysostomi, *Homilias in Evangelium Matthei*, Homilia 78 = PG LIX
S. Ioannis Chrysostomi, *Homilias in Evangelium Matthei,* Homilia 82 = PG LVIII.
S. Ioannis Chrysostomi, *Homilias in primam epistulam ad Corinthios,* Homilia 24 = PG LXI.
S. Ioannis Chrysostomi, *Homilias in primam epistulam ad Corinthios,* Homilia 42 = PGLXI.
S. Ioannis Chrysostomi, *Homilias in secundam epistulam ad Timotheum,* Homilia 2= PG LXII.
S. Ioannis Chrysostomi, *Panegiricum in sanctum Philogonium episcopum* Homilia 6 = PG XLVIII.

S. Agostino vescovo di Ippona

S. Aurelii Augustini, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, = PL XXXV, CC. 36.
S. Aurelii Augustini, *De civitate Dei contra paganos libri XXII*, = PL XLI, CC 47.
S. Aurelii Augustini, *Contra duas epistolas pelagianorum libri quatuor,* = PL.XLIV, CSEL 60.

S. Giovanni Damasceno.

S. Ioannis Damasceni *De fide orthodoxa* l. IV c. 13 PG 94

S. Bonaventura da Bagnoregio

S. Bonaventurae *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, in "*Doctoris Seraphici s. Bonaventurae S.R.E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia*, ex Typographia Collegii s. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, MDCCCLXXXIX, tomus IV.
S. Bonaventurae *Commentarius in Evangelium s. Ioannis*, c.VI v. 52ss, in *Doctoris Seraphici s. Bonaventurae S.R.E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia*, ex Typographia Collegii s. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, MDCCCXCIII, tomus VI.

S. Alberto Magno

S. ALBERTI MAGNI*, Super De Ecclesiastica Hierarchia* ed. Monasterii Westfaliorum in aedibus Aschendorff,1999, pag. 83,19

S. ALBERTI MAGNI, *De Sacramento Eucharistiae* in "Beati Alberti Magni Opera Omnia" ed. Borgnet 1899; vol. XXXVIII

S. ALBERTI MAGNI *De Sacrificio Missae* in "Beati Alberti Magni Opera Omnia" ed. Borgnet 1899; vol. XXXVIII

S. ALBERTI MAGNI *Commentarii in quartum librum Sententiarum* in "Beati Alberti Magni Opera Omnia" ed. Borgnet 1899; vol.XXIX

2) Studi

ABBÀ, G., *Il culto nella vita cristiana secondo S. Tommaso d'Aquino*, Estratto Tesi di Laurea, Roma 1976.

ANDEREGGEN, I. E. M., "El conocimiento de Dios en la exposición de Tomás de Aquino sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita", *Sapientia,* 45 (1990), 269-276.

____, "Conocimiento negativo y conocimiento afirmativo de Dios en Santo Tomás y en Hegel." *Sapientia*, 46 (1991) 91-98.

____, "Todos los hombres desean la felicidad", *Sapientia* 55 (2000), 541-556.

____, "Fortaleza y mística en Santo Tomás de Aquino y en la misión de sus discípulos", *e-aquinas* 1/7 (2003), 2-28.

____, *Sacerdozio e pienezza di vita. Teologia e spiritualità sacerdotale nel Concilio Vaticano II e in San Tommaso d'Aquino*, Dionysius, Roma 2003.

AUGIER, B., "Le sacrifice rédempteur", *Revue Thomiste* 37(1932), 394ss.

____,"Le sacrifice ecclésiastique", *Revue Thomiste* 38(1933) p.70 ss, ibid. 39 (1934), 201 ss.

BANDERA, A., "La Misa, obra de redención de Cristo", *Estudios Teológicos y Filosóficos* (1960),181-190*;* ibid. (1961), 26-48.

BARDEN, W., "Is the Mass a Sacrament –Sacrifice?", *Irish Ecclesiastical Record* 67 (1946) pp.109-122.

BARROIS, A., "Le sacrifice du Christe au Calvaire", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 24 (1925), 145 ss.

BATAILLON, L. J., "Le sermon inédit de S. Thomas Homo quidem fecit cenam magnam. Introduction et édition", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 67 (1983), 353-369.

____, "De la lectio a la predicatio. Commentaires bibliques et sermons aux XIII siecle", *Revue de Sciences Theologiques et Philosophiques*, 70 (1986), 559-575.

____, "La diffusione manoscritta dei commentari biblici di s. Tommaso d'Aquino", *Angelicum* , 71 (1994), 579-590.

BEAUDOUIN, R. –GARDEIL, A., *De conscientia*, Doornik 1911.

BEAUDUIN, L., *Baptême et Eucharistie*, "La Maison Dieu" n.6 (1946), 56-75.
BERCEVILLE, G., "**Le sacerdoce du Christ dans le Commentaire de l'épître aux Hébreux de saint Thomas d'Aquin"**, *Revue Thomiste* 99 (1999), 143-156.
BERGER, D., *Thomas d'Aquin et la liturgie,* 2eme édition revue et augmentée, Centre International d'Études Liturgiques, Paris 2003.
BILLUART, CHARLES-RENÉ, O.P., 1685-1757, *Summa sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata : editio nova optimae auctores simillima a mendis vero vindicata notisque illustrata cum indicibus locupletissimus rerum scilicet et Scripturae Sacrae*, 8 voll., Sumptibus Letouzey et Ané, Parisiis 1900.
BONNEWIJN, O., La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2001.
BORGONOVO, G. (a cura di), "*La coscienza*", L.E.V., Roma 1996.
____, "Cristo pienezza di vita"*,* in L. Melina, J. Larru (eds.), *Verità e libertà nella Teologia Morale,* Roma 2001, 145-154.
BOROBIA, C., "La liturgia como lugar teológico en la teología sacramentaria de santo Tomás" in *Miscelanea p. Cuervo*, Salamanca 1970, 229-254.
BOUESSE, H., "La causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christe et des sacréments chrétiens", *Revue Thomiste* 39 (1934), 370 ss.
____, "La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la S. Humanité du Christ", *Revue Thomiste*, 43 (1938), 256 ss.
____, *Le Sauveur du monde, 4 : L'economie sacramentaire*, College Theólogique Dominicain, Chambery-Leysse, 1951.
BULLET, G., *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin,* Éditions Universitaires de Fribourg - Schio, Fribourg 1958.
BUTERA, G. «On Reason's Control of the Passions in Aquinas's Theory of Temperance», *Mediaeval Studies* 68 (2006), 133-160.
CAYETANUS, CARD. T. DE VIO, si veda l'ed. Leonina dell'*Opera omnia* DI S. TOMMASO .
CARLESI, T., "La tentazione nel pensiero di s.Tommaso", *Sapienza* 12 (1957), 23-51, 200-225, 461-480.
CARNATIU, P., *S. Joannis Chrysostomi de sacrificio Missae,* Dissertatio ad Lauream in facultate Theologica, Pontificium Athenaeum Urbanianum de Propaganda Fide, Romae 1946, tesi inedita.
CARPINTERO BENÍTEZ, F., «Los principios de la justicia en Tomás de Aquino». *Ars Iuris* 29 (2003) 13-117.
CARPINTERO BENÍTEZ, F., *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros escolásticos*, Madrid, 2004.
CATERINA DA SIENA, santa, *Dialogo della Divina Provvidenza*, ed. Cantagalli, Siena 1994.
CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación*

del bien común político, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.
CHARDONNENS, D., "Éternité du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l'eucharistie. La contribution de saint Thomas d'Aquin à un thème de théologie sacramentaire"*, Revue Thomiste,* 99 (1999), 162-180.
CHILDRESS, M. M., «The Prudential Judgment». *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 22 (1947) 141-151.
CORTE, M. DE, *De la prudence. La plus humaine des vertus*, Morin, Paris, 1974
CONGAR, Y., *"*Vision de l'Eglise chez Thomas d'Aquin", *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 62 (1978), 523-541.
____, "La personne "Eglise"", *Revue Thomiste* 71 (1971), 613-640.
____, "Le Saint Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral", in AA. VV., *Atti del Congresso Internazionale S.Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario (Roma-Napoli* 17-24 *aprile* 1974), Napoli 1977, vol.V, 9-19.
____, "Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 25 (1936), 488 ss.
CUESTA, R., *Cristo Sacramento fontal segun santo Tomás*, Valencia 1971
____, "Misterios redentores y sacramentos", *Escritos del Vedat* 3 (1973), 281-298.
DE ANDIA, I., *Denys l'Areopagyte et sa posterité en Orient et en Occident,* Institut d'Etudes Augustiniennes , Paris 1997.
____, *Henosis. L'union a Dieu chez Denys l'Areopagyte,* E.J. Brill, Leiden 1996.
DE BROGLIE, G., «La doctrine de s. Thomas sur le fondement communautaire de la chasteté». Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino (ed.), *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974), t. 5: L'agire morale* (Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1977) 297-307.
DE LA SOUJEOLE, B.-D., "La présence dans les saints mystères. Réflexions à propos du présentChristologique de l'Eucharistie", *Revue Thomiste* 104 (2004), 395-419.
DEL MORAL, J. Á., «La contemplación según Santo Tomás de Aquino». *Anámnesis* 29 (2005) 73-88.
DEHAU, P. T., *La structure liturgique de la Messe d'après saint Thomas d'Aquin*, Éditions de l'Abeille, Lyon, 1943.
DEMAN, TH., "Accroissement des vertus dans s. Thomas et dans l'école thomiste", in *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire,* ed. G. Beauchesne, Paris 1937- 1995, t. I, 138-156.
____,"Sur l'accroissement et la perte de la charité", *L'ami du Clergé* 1932, 353-362.
_____, «Le *précepte* de la prudence chez s. Thomas d'Aquin». *Recherches*

de Théologie Ancienne et Médiévale 20 (1953) 40-59.
DIEKAMP, *Theologiae Dogmaticae Manuale,* Paris 1934, v. IV, 189-199.
DINGJAN, F., Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez Saint Thomas d'Aquin, Van Gorcum, Assen, 1967.
ECHEVERRÍA GÁLVEZ, M**.**, «Escuela, contemplación y virtud». Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis; Società Internazionale Tommaso d'Aquino (eds.), *Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino. 21-25 Settembre 2003*, t. 3 (Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Vatican City, 2006) 454-466.
EMERY, G., "Le fruit ecclésial de l' Eucharistie chez S. Thomas d'Aquin", *Nova et Vetera* 77 (1997), 25-40.
____, "Missions invisibles et missions visibles: le Christ et son Esprit", *Revue Thomiste* 106/1-2 (2006) 51-99.
____, *La Trinité creatrice Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure,* Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1995
____, *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.
FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino,* ed. EDIVI, Segni (Roma), 2005.
FERNANDEZ, P., "Tèologia de los carismas en la «Summa Theologiae» de Santo Tomás", in *Ciencia Tomista,* 105 (1978), 177-223.
FILIP**,** Š. M., *Imago repraesentativa Passionis Christi. L'essenza del sacrificio della Messa nella sua parte formale secondo San Tommaso d'Aquino*, E dissertatione doctorali: Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thoma Aquinate in Urbe, Roma, 2007.
FLOYD, S. D., «Aquinas on Temperance». *The Modern Schoolman* 77/1 (1999) 35-48.
GARCIA DE HARO,R., "Lex scripta in cordibus: naturaleza y gracia. A proposito de algunos textos de los comentarios bíblicos de Santo Tomás", in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, vol. IV, 106-116.
____,*Legge, coscienza e libertà*, Milano 1990
Garcia De Haro, R., DE CELAYA, I., *La sabiduría moral cristiana,* Pamplona 1986.
GARCIA RODRIGUEZ, R., La Eucaristía en la vinculación del hombre con Dios, Ciencia Tomista 1957 pp.399 -424.
GARDEIL A., "Dons du Sant-Esprit" in *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1930-1972, tome IV, Deuxième partie, 1728-1780.
GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Eucharistia. Accedunt de paenitentia*

quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae, R. Berruti, Augustae Taurinorum, 1943.
____, *De Christo Salvatore*, R. Berruti, Torino 1945.
____, *De virtutibus theologicis*. Berruti, Torino, 1949
____, *Perfection chrétienne et contemplation. Selon S. Thomas d' Aquin et S. Jean de la Croix*, 2 voll., Saint Maximin 1923.
____, *De Deo trino et creatore : commentarius in Summam theologicam s. Thomae, I. q. XXVII-CXIX*, Marietti, Torino 1951.
____, *De Deo uno : commentarium in primam partem S. Thomae*, Lice – Torino Desclee de Brouwer-Paris, 1954.
____, *De beatitudine, de actibus humanis et habitibus; commentarius in Summam Theologicam S. Thomae I-I1 qq l-54*, Torino 1951.
____, *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*. Édition augmentée d'appendices sur la Motion divine et sur le fondement de la distinction de puissance et acte selon saint Thomas. 6. ed.: Beauchesne, Paris, 1933.
____, "Le Christ Chef mystique de l'Église", *La Vie Spirituelle* 41 (1934), 113ss.
____, "Le sacerdoce du Christ", *La Vie Spirituelle* 27 (1933), pp. 5-17.
____, "L'âme du saint sacrifice de la Messe", *La Vie Spirituelle* 20 (1929), 486-508.
____, "Jesus Prêtre et Victime sur la Croix", *La Vie Spirituelle* 37 (1933), 113 ss.
____, "An Christus non solum virtualiter sed actualiter offerat missas quae cotidie celebrantur", *Angelicum* 19 (1942), 8ss.
____, "L'assistance à la Messe, source de sanctification", *La Vie Spirituelle* 43 (1935), 29-39.
____, "L'obligation de tendre a la perfection pour tout le chrétien" in AA.VV. *Congreso nacional de perfección y apostolado Madrid, septiembre de 1956*, Madrid 1956, 165-169.
____, "Du caractère métaphysique de la théologie morale de S Thomas, en particulier dans ses rapports avec la prudence et la conscience", *Revue Thomiste* 30 (1925), 341-355.
GEIGER, L. B., *La participation dans la philosophie de s. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 1942.
GLORIEUX, P., "Essai su; les Commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie"*, Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 17 (1950), 237-266.
GOMEZ, E., "El influjo vital de Cristo-Cabeza según s.to Tomás de Aquino", *Estudios* 4(1948), 79-95.
GONZALEZ FUENTES, A., "La teologia nella liturgia e la liturgia nella teologia di s. Tommaso d'Aquino", *Angelicum* 74 (1997), 359-417. 551-603.
GONZALEZ GARCIA, P., *La Eucaristía y la remisión de los pecados en santo*

Tomás de Aquino, Manila 1977
GRABMANN, M. *S., Tommaso d'Aquino,* 6a ed. italiana, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988.
GUGGENHEIM, A., "Le Christ grand prêtre et l'unité de l'ancienne et de la nouvelle alliance dans le commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur l'Ep. Hebr."*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 87 (2003), 499-523.
HANSSENS, J.M., "De natura liturgiae ad mentem s. Thomae*"*, *Periodica de re morali canonica et liturgica* 24 (1935), 127-165.
HOFFMANN, A., "Christus et Ecclesia est una "Persona Mystica", *Angelicum* 1942 pp.212ss.
____,"Passionis repraesentatio", *Theologische Quartalschrift* 117 (1936), 405-431.
HUGON, E., "Le mérite dans la vie spirituelle"*, La Vie Spirituelle* (1920), 29-37. 273-282. 353-357.
HUMBRECHT, T.D., «Dieu a-t-il une essence?». *Revue Thomiste* 95/1 (1995) 7-18.
JENKINS, J., *Knowledge and faith in Thomas Aquinas,*Cambridge University Press, Cambridge 1997.
JOANNIS A S. THOMA, *Cursus theologicus in Summam theologicam d. Thomæ*, 10 vol., Ludovicus Vivès, Parisiis 1886.
JOHANNY, R., *L'Eucharistie centre de l'histoire du salut,* Parisiis 1969.
JOSEPH DE SAINTE-MARIE, «L'Eucharistie, sacrement et sacrifice du Christ et de l'Église. Développements des perspectives thomistes ». *Divinitas* 18 (1974) 234-286.396-436.
JOURNET, C., "Le Christ, personnalité mystique redemptrice de l'Église", *Nova et Vetera* 16 (1941).
____, *L' Église du Verbe Incarné, Essai de theologie speculative: II. Sa structure interne et son unité catholique.* Paris 1951.
KINN, J.W., *The preeminence of the Eucharist among the sacraments according to Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas,* S. Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Illinois, 1960.
KLODNICKI, G. "De necessitate Eucharistiae ad salutem", *Divus Thomas* (Freiburg) n.7 (1920),57-70.
KOSTKO, G., *Doni dello Spirito Santo e vita morale. San Tommaso nella Somma Teologica,* Roma 1997.
____, *Beatitudine e vita cristiana nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005.
KUNICIC, J., "Consecratio eucharistica vere, realiter, proprie sacrificativa", *Freibur. Zeitschr. Phil. Theol.* 7 (1960), 415-424.
LAFONT,G., *Structure et méthode de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin,* Paris 1961.

LARRU', J., *Cristo en la acción humana. Según los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, LUP, Roma 2004.
LAVAUD, B. J., *Amour et perfection chrétienne,* Lyon 1941.
____, "Sur les rapports des notions de chef de l' Église, Mediateur, prêtre et rédempteur dans le traité du Verbe incarné de saint Thomas d' Aquin", *Revue Thomiste* 33 (1928), 423.
____, "La vision de Dieu ici-bas*", Revue Thomiste*, 35 (1927), pp 252-256.
____, "Moïse et St. Paul ont-ils eu la vision de Dieu ici-bas?", *Revue Thomiste*, 13 (1930), pp 75-83.
____, *La vision de Dieu ici-bas par Moïse et St. Paul,* in "Revue Thomiste", 13 (1930),pp 252-256.
LECUYER J. "La causalité efficiente des mystéres du Christ selon s. Thomas", *Doctor Communis* 6 (1953), 91ss.
____, "Réflexions sur la théologie du culte selon Saint Thomas*", Revue Thomiste* 55 (1955), 339-362.
LLAMERA, M., "Teocentrismo de la vida y de la ciencia moral cristiana según Santo Tomás", *Theological Studies* 18 (1974), 279-297.
____, "La Eucaristía y las virtudes teologales"*, Ciencia Tomista* 84 (1957), 345- 398.
____, "La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo", *Revista Española de Teologìa* 7 (1947), pp.423-481.
LODOVICI, M., *Eucharistiae promissio secundum Johannem Chrysostomum in homiliis ad caput VI Johannis.* Dissertatio ad lauream in Facultate Theologica; Pontificium Athenaeum Urbanianum de Propaganda Fide; Roma 1948; tesi inedita.
LONGHERY, F. A., *The Eucharist the end of all the sacrements according to s. Thomas and his contemporaries*, pro manuscripto, Fribourg, 1972.
MANDONNET, P., *Les écrits authentiques de* S. *Thomas d' Aquin,* Fribourg 1910.
MARINELLI, F., *L'Eucaristia, presenza del Risorto.,* EDB, Bologna 1995.
____, *Dimensioni del Mistero Pasquale,* Pro Sanctitate, Roma 1970.
____, "Eucaristia e remissione dei peccati", Euntes Docete, 23 (1970), 458-492.
____, *Segno e realtà. Studi di sacramentaria tomista*, Roma 1977.
____, *L'Eucaristia fa la Chiesa,* Bergamo 1976.
MARTINEZ, E., "La Eucaristía y la unidad de la Iglesia en San Tómas de Aquino", *Studium* 9 (1969), 377-404.
MASURE, E. *Le sacrifice du Chef*, Paris 1957.
____, *Le sacrifice du Corps mystique,* Paris 1950.
MATTHIJS, P. M. M., *De aeternitate sacerdotii Christi et de unitate sacrificii crucis et altaris,* Roma 1963.
____, "Mysteriengegenwart" secundum s. Thomam", *Angelicum* 1957 , 393-399.

MELINA, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sistematica sul commento di S. Tommaso all'Etica Nicomachea,* Roma 1987.
____, *Morale : tra crisi e rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza,* Milano 1993.
____, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Roma 2001.
____, "La conoscenza morale nel regime della Legge nuova . Lettura di alcuni testi nei commenti di s. Tommaso alle lettere di s. Paolo", in AA. VV., *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, v. IV, 91-105.
___, «La prudenza secondo Tommaso d'Aquino». *Aquinas* 49/2-3 (2006) 381-393.
MELINA, L.- NORIEGA, J.- PEREZ-SOBA, J.-J., *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y y perspectiva teológica de la moral,* Madrid 2001.
___, *Una luz para el obrar* , ed. Palabra, Madrid 2006.
____, *Camminare nella luce dell'amore*, ed. Cantagalli, Siena 2008.
MERKELBACH, B. H., *Summa Theologiae Moralis,* 3 tomi , Desclée de Brouwer, Brugis, 1962 editio decima.
MORARD, M., "L'Eucharistie, clé de voute de l'organisme sacramentel chez saint Thomas d'Aquin"*, Revue Thomiste* 95 (1995), 217-250.
____, "Les expressions «corpus mysticum» et « persona mystica» dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste* 95 (1995), 653-664.
NICOLAS, JEAN-HERVÉ, *Sintesi dogmatica*, I-II , LEV, Città del Vaticano 1985
NOBLE, H.D, *La conscience morale,* Paris 1923.
____, *Le discerniment de la conscience morale,* Paris 1934.
____, "La conscience morale surnaturelle"*, La vie spirituelle* (1921), 252-269
NOBLE H.D. – GARDEIL H. D.- VERGRIETE, V., "*S. Thomas d'Aquin. Somme Théologique. La charité*", 3 voll., Desclée La Cie, Paris 1936-1957.
NORIEGA BASTOS, J. **"***Guiados por el Espíritu". El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino,* Roma 2000.
NUÑEZ GOENAGA, E., *El valor y funciones de la presencia real integral de Jesucristo en el sacramento, según la doctrina eucaristiologica de Sto. Tomás,* ed. Rev. Eucaristica, Tolosa (Guipùzcoa) 1949.
O' NEILL, *C., Meeting Christ in the sacraments,* New York 1964.
OCÁRIZ BRAÑA, F., **"**La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo**"***,* Congresso tomistico internazionale (VIII : 1980 : Rome, Italy) -Accademia romana di S. Tommaso d'Aquino e di religione cattolica, *Atti dell' VIII congresso tomistico internazionale*, Città del Vaticano 1981, v. IV, 281-292.
____, "Perspectivas para un desarrollo teológico de la participación sobrenatural y de su contenido essencialmente trinitario*",* in D'Amore Benedetto (a cura di), *Tommaso nel suo settimo centenario. Atti del*

Congresso Internazionale (RomaNapoli -17/24 aprile 1974), Napoli 1976, vol III, 183-193.
OROSZ, L.M., *De sacrificio ad mentem s. Thomae Aquinatis*, Romae 1985 .
PÈGUES, T., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, XI: La prudence et la justice*, P. Téqui - E. Privat, Paris - Toulouse, 1916.
____, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, XII: La religion et les autres vertus annexes de la justice*». P. Téqui - E. Privat, Paris - Toulouse, 1918.
____, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, I: Traité de Dieu*, t. 1-2, E. Privat, Toulouse, 1907.
____, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, V: Traité du gouvernement divin*», E. Privat, Toulouse, 1910.
PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J.J., " Memoria eucaristica del dono di Cristo e agire morale", in *Quale dimora per l'agire?,* eds. L. Melina, P. Zanor, Roma 2000, 111-128.
PINCKAERS, S., "Habitude et habitus", in AA.VV. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire,* Beauchesne, Paris 1932-1995, tome VII, 2-11.
____, *Le renouveau de la morale: études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente,* Paris 1964.
____, "Le Commentaire du Sermon sur la Montagne par S. Augustin et la morale de S. Thomas*",* in AA.VV., *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale. Miscellanea p. Louis Bertrand Gillon o.p*, ed. Massimo, Milano 1982, pp. 105-126.
____, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire,* Paris 1985.
____, "Liberté et preceptes dans la morale de Saint Thomas", in L. Elders - K. Hedwigk (eds.) *Lex et libertas*, Città del Vaticano, 1987, 15-24.
____, *El Evangelio y la moral,* Barcelona 1992.
____, "Coscienza, verità e prudenza*",* in G. Borgonovo (ed.) *La coscienza. Conferenza Internazionale patrocinata dall «Wethersfield Institute» di New York in Orvieto, 27-28 maggio 1994*,, Roma 1996,126-141.
____, "Corpo di Cristo per la vita del mondo", in L. Melina, P. Zanor (ed.) *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiologiche della morale,* Roma 2000, 23-42.
____, "L' instinct et l'Esprit au coeur de l'étique chrétienne", in AA. VV., *Novitas et Veritas vitae. Mélanges offerts au professeur Servais Pinckaers à l'occasion de son 65e anniversaire,* Paris Fribourg 1991, 213-223.
____, "La voie spirituelle du bonheur selon saint Thomas*",* in AA. VV., *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historique, hermenetiques et doctrinales.*

Hommage au professeur Jean-Pierre Torrel O.P.. à l'occasion de son 65e anniversaire, Fribourg 1993, . 267-284.
___, *La vida espiritual* , Edicep, Valencia 1994 .
PIOLANTI, A., *Aspetti della grazia* ed. Ares, Roma, 1958
____, *Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in s. Alberto Magno,* Roma 1939.
____, *Natura e grazia*, Roma 1958.
____, *Il Mistero Eucaristico*, LEV, Vaticano, 1996.
PIZZORNI, R., "De necessitate medii Eucharistiae ad salutem", *Divus Thomas* (Piacenza), LII (1949), 3-40.
PRUMMER, D. M. , *Manuale Theologiae Moralis*, 3 tomi Herder, Barcinone-Friburgi Brisg.-Romae, 1961.
QUOEX, F., "Tomas d'Aquin, mystagogue: l' *Expositio missae* de la Somme de Theologie (III, q. 83 a.4-5)", *Revue Thomiste*, 2005,179-227. 443-473.
RAMIREZ, S. M., "La Eucaristìa y la paz*", Ciencia Tomista,* 79 (1952), 163-228.
____, *De hominis beatitudine in 1-11 Summae Theologiae divi Thoma e commentaria (QQ*. 1-5), vol. 3, Madrid 1972.
____, *De actibus humanis in II-II Summae Theologiae divi Thomae expositio (qq. VI-XXI)*. Obras completas de Santiago Ramírez, 4: Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1972
____, *De hominis beatitudine in I-II Summae Theologiae Divi Thomae commentaria (qq. I-V)*. Obras completas de Santiago Ramírez, 3: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1972, 5 vol.
____, *De habitibus in communi in I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio (qq. XLIX-LIV*». Obras completas de Santiago Ramírez, 6: Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1973, 2 vol.
____, *De passionibus animae in I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio (qq. XXII-XLVIII)*. Obras completas de Santiago Ramírez, 5: Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1973
____, *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica in II partem Summae Theologiae divi Thomae expositio (I-II, qq. LXVII-LXX; II-II, qq. VIII, IX, XV, XLV, XLVI, LII, CLXXIX, CLXXXII)*. Obras completas de Santiago Ramírez, 7: Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1974 .
____, *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía, obras, autoridad doctrinal*. Ed.: V. Rodríguez. 2ª ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. Minor, 36: La Editorial Católica, Madrid, 1975
____, *De vitiis et peccatis in I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio*. 1ª ed.: Biblioteca de Teólogos Españoles, 38. Obras completas de S. M. Ramírez, 8: Editorial San Esteban, Salamanca, 1990
____, *De gratia Dei in I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio*». 1ª ed.: Biblioteca de Teólogos Españoles, 39. Obras completas de S. M.

Ramírez, 9: Editorial San Esteban, Salamanca, 1992
____, *De fide divina in I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio*. 1ª ed.: Biblioteca de Teólogos Españoles, 41. Obras completas de S. M. Ramírez, 10: Editorial San Esteban, Salamanca, 1994
____, *De spe theologica in I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio*. 1ª ed.: Biblioteca de Teólogos Españoles, 43. Obras completas de S. M. Ramírez, 11: Editorial San Esteban, Salamanca, 1995
____, *De caritate in I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio*. 1ª ed.: Biblioteca de Teólogos Españoles, 44. Obras completas de S. M. Ramírez, 12: Editorial San Esteban, Salamanca, 1999.
RODRÍGUEZ, P., «Lo sagrado y el misterio eucarístico según Santo Tomás». *Doctor Communis. Nova Series* (2006): «Il sacro. Fenomenologia, filosofia, teologia, mistica e cultura del sacro. Atti della V Sessione Plenaria, 24-26 giugno 2005», Città del Vaticano, 154-171.
RODRIGUEZ, *V.*,"Fundamentación teológica de la conciencia moral", in Congresso internazionale della S.I.T.A. (3:, 1991, Roma), *Etica e società contemporanea. Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, v. I, 19-24.
ROGUET, A. M., "Unité du Corps Mystique "res sacramenti" de l'Eucharistie", *La Maison Dieu* 24 (1950), .20-45.
____, "*Les sacréments signes de vie*", Cerf, Paris 1953.
ROLLAND, J., "La grace capitale du Christ", *La Vie Spirituelle* suppl., 19(1929), 281-306; 20 (1929) 48-69.
ROYO MARIN, A., *Teología de la perfección cristiana,* IV ed., Madrid 1962.
ROYO MARIN, A., *Teología de la caritad,* Madrid 1960.
SARRASIN,, *Plein de grâce e de vérite. Théologie de l'âme du Christ selon S. Thomas d'Aquin,* Venasque, 1992.
SAURAS, E., *El Cuerpo Místico de Cristo,* Madrid 1952
____, "¿En que sentido depende de la Eucaristía la eficacia de los demás sacramentos?", *Revista Española de Teologìa*, 7 (1947), 303 ss.
____, "Introducción a la cuestión 73", in *Suma Teológica de s. Tomás de Aquino*, Editorial Católica, BAC, Madrid 1957, v. XIII, 451-465.
____, "Introducción a la cuestión 79", in *Suma Teológica de s. Tomás de Aquino*, Editorial Católica, Madrid 1957, v. XIII, pp. 668-689.
____, "Los motivos de la presencia real", *Ciencia Tomista* (1968), 141-183.
____, "La permanencia del Sacrificio en la Eucaristía", *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972), 533-553.
____, "Esquema tomista de una teología sobre la Iglesia del Espíritu", in Congresso tomistico internazionale (VIII : 1980 : Rome, Italy) -Accademia romana di S. Tommaso d'Aquino e di religione cattolica, *Atti dell' VIII congresso tomistico internazionale*, Città del Vaticano 1981, v. XIII, 307-319.

____, “Lo general y lo especifico en la gracia de la Eucaristía”, *Teología Espiritual* , 1 (1957), 189-222.
____, “La Eucaristía y el misterio de la comunidad litúrgica”, *Teología Espiritual* 2 (1958), pp.359-394.
____, “La Misa, vínculo de unidad”, *Teología Espiritual* 5 (1961), 367-396.
____, “Vida cristiana de la Iglesia. Misterio pascual y sacramentos”, *Teología Espiritual* 11 (1967), 183-216.
SOMME, L. T., “L'amour parfait chasse-t-il toute crainte? Le rôle joué par l'expression timor filialis dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin”, in C. J. Pinto de Oliveira (ed.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell, O.P., à l'occasion de son 65e anniversaire,* Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg [Suisse], 1998, pp.303-320.
____, *Thomas d'Aquin, la divinisation dans le Christ*, Ad Solem, Genève, 1998
____, *Aux sources de la morale*, in S. T. Bonino et alii (eds.), *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, Sagesse et Cultures: Parole et Silence, Les Plans-sur-Bex [Suisse] - Paris 2003.
____, “Une réflexion fondamentale sur la foi”, *Kephas* 17 (2006), 23-33.
SPIAZZI, R., *San Tommaso d’Aquino Biografia documentata.*, ESD. Bologna 1995.
SPRINGER, E., “De SS.mae Eucharistiae virtute atque necessitate”, *Gregorianum* IX (1928), 119-139; 609ss.
SWIERZAWSKI, W., “L'exégèse biblique et la théologie speculative de Saint Thomas d'Aquin”, *Divinitas* (1974), 138-153.
____, “Fàith profèssed in the Eucharist. An interpretation of Saint Thomas Aquinas”*, Divus Thomas* 77 (1974), 373-391.
____, “Christ and the Church: una Persona Mystica in the Pauline Commentaries of St. Thomas Aquinas”*,* in A. Piolanti, S. *Tommaso Teologo*, LEV, Città del Vaticano 1995, 239-250.
TORREL J. P. *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Éditions Universitaires/ Cerf, Fribourg (Suisse)/ Paris 1993
_____, “Sain Thomas d'Aquin, maître de vie spirituelle”*, Revue des Sciences Religeuses*, 71 (1997), 442-457.
____, *Saint Thomas d’Aquin, maître spirituel,* Éditions Universitaires / Cerf, Friburg / Paris, 1996.
____, *Le Christ en ses mystères : la vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin* , Desclée, Paris 1999.
____, “Appendices”, in: saint Thomas d'Aquin, *Le Verbe incarné*, 3 t., Cerf, Paris 2002.
___, *Amico della verità. Vita e opere di s. Tommaso d’Aquino*, ESD, Bologna 2006

___, «*Spiritualitas* chez S. Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire d'un mot», *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 73 (1989), 575-584.
___, *Recherches thomasiennes. Etudes revues et augmentées*,Vrin, Paris 2000.
TRAPÈ, A., "La manducazione spirituale nella dottrina eucaristica di s. Agostino"*, Parola Spirito e Vita* 7 (1983), 232-243.
____, *Trattato De Eucharistia*, dattiloscritto (Scuola di teologia al laterano, al Centro di teologia per laici e al Patristico), Roma 1969-1970, 1974-75.
TREMBLAY, R., "L'Eucharistie et le fòndement christologique de la morale chrétienne"*, Studia Moralia* 33 (1995), 57-85.
URDANOZ, T., "Introducción al tratado de la bienaventuranza"in *Suma Teológica de s. Tomás de Aquino*, Editorial Católica, BAC, Madrid 1954.
VAN OUWERKERK, *Caritas et ratio. Étude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'aprés s. Thomas d'Aquin*, Nijmegen 1956.
VONIER, A., *A key to the doctrine of the Eucharist,* London, 1952.
WALSH, "Liturgy in the Theology of s. Thomas"*, The Thomist* 38 (1974), 557-583.
WALZ, A., *S. Tommaso d'Aquino,* Roma 1945
WEISHEIPL, T., *Tommaso d'Aquino. Vita, Pensiero, Opere,* Edizione italiana a cura di Inos Biffi e Costante Marabelli, traduzione di Adrian Pedrazzi, Jaca Book, Milano 1988.